الازدواجية: ذلك الباطل الذي يراد به باطل (٤)
(الأصـــالـة / المـــعـــاصـــرة)

رئيس التحرير

. . . ويتخرص بعضهم، أن هناك ازدواجية تعاني منها أمتنا، أخطر من ازدواجية: العامية/ الفصحى، القطر/ الوطن، الاسلام/ العروبة. إنها: الأصالة/ المعاصرة. فأمتنا حائرة بين هذه وتلك، تتخبط ضائعة تائهة لاتعرف لها طريقاً ولا تحسم لها قراراً. أتظل كما كانت في الماضي أم تأخذ بأسباب الحضارة الراهنة؟ أتتمسك بأصالتها أم تتحول إلى أمة معاصرة؟ أليست الأصالة والمعاصرة نقيضين متضادين لايلتقيان؟.

. . . . أسئلة وأسئلة، لكن لايسعنا إلا أن نتساءل هنا: أتراها أسئلة الجاهل الغافل أم المتجاهل المتغافل أم هي لاهذه ولاتلك بل أسئلة متخرصين مفترين لايبتغون إلا الإيهام والتضليل؟ إن نظرة متأنية واحدة إلى

الأمر تجعلنا ندرك أنهم لايريدون إلا الخلط، عامدين متعمدين، بين الأصالة والأصولية وبين المعاصرة والتفرنج. ألأنهم يجهلون الفرق بين كل من المصطلحين أم لأنهم لايريدون أن يفرقوا، هكذا لغاية في نفس يعقوب؟

ذوو الأفهام البسيطة أنفسهم يدركون الفرق فكيف تراهم- وهم الذين يدعون العلم والمعرفة- لايدركون هذا الفرق؟.. إن عودة سريعة إلى القاموس، لا إلى استخداماتنا اليومية وحسب، تبين لنا أن الأصالة: هي ماكان له أصل/ رسخ أصله/ كان من أصل شريف... وأصالة الرأي: جودته.... وأصل الشجرة: مايقابل الفرع. والأصول: هي القوانين والقواعد التي يبنى عليها العلم: أصول الدين، أصول العلوم... الخ. بينما الأصولية، وهي المصطلح الذي دخل ميدان الاستخدام حديثاً، إنما تعني التمسك بالأصول كما جاءت، الوقوف عندها دون الأخذ بعين الاعتبار ماطرأ من تغيرات في الأحوال وتبدلات في المكان، وتطورات في الزمان.... وشتان مابين المصطلحين: أصالة تؤكد أن الأمة عريقة راسخة الأصول، ذات أصل شريف وجذور عميقة ممتدة في التاريخ والجغرافيا، في المكان والزمان، وبين أصولية تعني أن الأمة مستحاثة تحجرت في زمان معين ومكان معين؛ لاتستطيع التقدم ولا الحراك، عاجزة عن التطور، وتاريخ البشرية سيرورة أبدية دائمة من الحركة والتغير، التقدم والتطور، الدول تدول، الأحوال تتغير، الظروف تتبدل فكيف يمكن الوقوف عند نقطة معينة لانتقدم عنها ولانتأخر؟ كيف يمكن الثبات والسكون والحياة حركة وتمورّ؟ الأصول هي القواعد والقوانين التي يُبنى عليها أي علم. لكن هل يقف أي علم عند هذه القواعد؟ هل يقوم الصرح على الأسس فقط

أم هو بحاجة إلى الجدران والسقوف، الكساء والاكمال إضافة إلى الصيانة والرعاية، التجديد والتطوير؟. الأصولية، حسب كل مانفهم من هذا المصطلح، إنما هي السلفية المغرقة في تعصبها لكل ماكان عليه الأسلاف في عصرهم وزمانهم من سلوك ومفاهيم، بنى تحتية وفوقية، لكن الأصالة شيء آخر تماماً.... فلماذا يريد هؤلاء المتخرصون الخلط بين المصطلحين: مصطلح يعتبر نقطة قوة لصالح الأمة وحسنة من حسناتها تدعم خطاها وتثبت حقها في الحياة والوجود، ومصطلح آخر يشكل عائقاً من عوائق التطور، سمة من سمات السكون والسكون موت، صفة من صفات الجمود والجمود عجز عن مواكبة العصر والتقدم.

ومثلما فعلوا بالمصطلح الأول: الأصالة، فخلطوا وأوهموا وألبسوا، كذلك فعلوا بالثاني: المعاصرة فخلطوا بينه وبين: التغرب.... أو التفرنج.... إن المعاصرة، كما يفهمون، إنما هي أن تكون غربياً، افرنجياً أو لا تكون... فالحضارة اليوم هي حضارة الغرب، علومها، فلسفتها، تكنولوجياها، انجازاتها... كلها ملك الغرب، والأخذ بأسباب هذه الحضارة إنما يعني أن تكون كأهلها، تلبس لبوسهم، تتقمص شخصيتهم، تتبع لهم قلباً وقالباً، وإلا فلست من الحضارة بشيء ولست من المعاصرة بشيء. لقد غاب عن أفهامهم أن المعاصرة شيء آخر تماماً لايتطلب منك أن تنسلخ عن جلدك أو تنفصل عن جذورك لتحاكي الغرب وتقلده، تتقمص شخصيته وتتماهى به. المعاصرة - كما يحددها لنا القاموس وفهمنا واستخدامنا اليومي لها - إنما هي: ماكان في عصره وزمانه، و«أعصر» دخل في العصر، و«العصري» المنسوب إلى العصر/ السائر على نهج عصره و«العصرية»: الميل إلى كل ماهو عصري وماهو

ذوق العصر . . . الخ إذن، المعاصرة هي قدرتنا على الخروج من عصور الجهالة والأمية، عصور الاستعمار العثماني والمملوكي الذي قاد أمتنا إلى هاوية التخلف وحضيض الانحطاط، والدخول في عصر العلم والمعرفة، الثقافة والنور . . . . المعاصرة هي استطاعتنا أن نواكب العصر ونسير على نهجه بكل ماحقق من منجزات وقفزات على طريق التطور والتقدم، دون أن تعني أبداً أن نسلخ جلودنا لنصبح غرباً، دون أن تعني أبداً أن نتغرب أو نتفرج . . . المعاصرة شيء والتفرنج شيء آخر . وإذا كانت الأولى حسنة إيجابية ودليل تجدد واستمرار، فالثانية سيئة سلبية، ووصمة عار أقل مافيها أنها تفصم الأمة عن تراثها، تقطعها عن جذورها وأصولها، وبالتالي تلغي الأمة : هوية وشخصية .

لقد حاول الاستعمار منذ أكثر من قرن أن يشكك بقدرتنا على التطور والمعاصرة، طارحاً المقولات : «نريد تمدينكم، نقلكم إلى عالم الحضارة لكن ليس لكم سوى طريق واحد : محاكاتنا، التبعية لنا، الذوبان في بوتقتنا» . وهو مايزال حتى اليوم يحاول ذلك زاعماً أنه لامعاصرة بغير التبعية للغرب ولامواكبة للعصر بغير تقليد الغرب والتماهي فيه . . . وقد استطاع أن يقنع القلة من ضعاف النفوس في هذه الأمة فنادوا بقطع الجذور، وإلغاء التراث وتجاوز كل ماله علاقة بالماضي، نافعه وضاره، حسنه وسيئه، بل وصلت بهم القحة إلى أن دعوا إلى استبدال الحرف اللاتيني بالحرف العربي، استخدام اللغة الأجنبية، فرنسية أو انكليزية، بدلاً من اللغة العربية، في الحوار والأدب والتعليم . . . وكأن لغتنا العربية عاجزة عن أن تكون أداة حوار وأدب وتعليم . . .

هذا الخلط بين المعاصرة والتفرنج إنما هو متعمد شأنه شأن الخلط

بين الأصالة والأصولية ، رغم أن الأمثلة الكثيرة في العالم تبين لنا أنه يمكن للأمة ، أية أمة ، أن «تدخل في العصر وتسير على نهج العصر» دون أن تصبح غربية أو تتفرنج : اليابان ، أليست اليوم قوة يحسب لها ألف حساب في ميادين العلم والاختراع والابتكار دون أن تتخلى عن يابانيتها؟ . . . الصين ، أليست التنين الذي يقف عملاقاً منافساً لأقوى القوى العالمية دون أن تتخلى عن هويتها أو صينيتها؟ روسيا ، ألم تقطع شوطاً كبيراً على طريق القوة والعظمة ، الحضارة والتقدم دون أن تصبح فرنسية ، أو أنكلوساكسونية؟ . . . إذن لم لاتكون الأمة العربية قادرة على مواكبة العصر دون أن تتخلى عن هويتها وعروبتها؟ . . . إنهم يضعوننا على مفترق طرق ، إما أن تتمسكي بالأصالة أو تنحي منحى المعاصرة؟ . . . هذا تناقض وتلك ازدواجية عليك التخلص منها . . . بينما لايطلب من الصين أن تتخلى عن أصالتها ، ولامن اليابان أو أية أمة أخرى ذلك . . . فلماذا . .؟

صحيح أن هناك ازدواجية بين الأصولية والمعاصرة ، تناقضاً بين الأصالة والتفرنج . لكن أين التناقض بين الأصالة والمعاصرة . . . !؟ إنه التضليل المتعمد ، وهو ذر الرماد في العيون لإدخال اليأس في النفوس فلايجد الناس أمامهم سوى خيار واحد : التسليم للغرب والتبعية له ، والائتمار بما يأمر . . .

لهؤلاء نقول : الأصالة قوة دفع هامة للأمة الأصيلة التي تريد الدخول في العصر والسير على نهجه ، لالشيء إلا لأنها تراث حضاري متراكم وموروث ثقافي مخزون ماأسرع مايمهد الطريق للأمة ويعيد وصل ماانقطع بينها وبين الحضارة . الأصالة ماض تليد والمعاصرة حاضر راهن ، وبين الماضي والحاضر تواشج وترابط يدعم فيه الماضي الحاضر ويأخذ الحاضر

نسغه من الماضي كما تأخذ الشجرة نسغها من الجذور، فكيف يكون هنالك تناقض وازدواجية؟...

إن الأمة الأكثر أصالة هي الأمة الأجدر بالمعاصرة والأولى بدخول العصر، والأمة صانعة الحضارة البشرية، هي الأولى بأن تنهض من كبوتها، فتواكب الحضارة وتعيش العصر، وأمة كأمتنا صنعت الحضارة البشرية، أمة كأمتنا تضرب جذورها عميقاً في حضارات بابل وكنعان، مصر واليمن هي الأمة التي يمكنها أن ترتقي سلم الحضارة بكل سهولة ويسر...

إنها السنديانة القوية التي تتحدى الزمان والفناء... وليست خضراء دمن قد تنمو وتزدهر لكنها سرعان ماتذوي وتموت. إنها الزيتونة المباركة التي تمتد عميقاً في التاريخ، أصالة وعراقة، جذورها في الأرض وفروعها في السماء ولاتنفك تتجدد غصوناً وأوراقاً، جذوراً وثماراً فيستضاء بزيتها وتصبح مشكاة نور للناس....

* * *

التسامح

عبد الهادي عباس

١- التسامح كحق من حقوق الانسان: في ٢كانون الأول ١٩٩٣ قررت الجمعية العمومية للأمم المتحدة ان سنة ١٩٩٥، ستكون سنة عالمية من أجل التسامح. وقد عهدت لمنظمة اليونيسكو باعداد وثيقة اعلان مبادئ حول التسامح مع اقامة لقاءات ومؤتمرات وندوات حول الموضوع.

(*) عبد الهادي عباس: محامٍ وباحث من سورية، صدر له العديد من الكتب في القانون. من أعماله المترجمة «العنف والمقدس».

*- يعتبر هذا البحث بمثابة تتمة لبحث التعصب المنشور في العدد ٤١٩ من المجلة.

وصدرت وثيقة الأعلان بعد اجتماع الدول الاعضاء في اليونيسكو في باريز ما بين ٢٥ تشرين الأول و١٦ تشرين الثاني ١٩٩٥ . كما تقرر انطلاق حملة تحسيسية حول أشكال اللاتسامح الجديدة في العصر الحديث بهدف تعزيز التفكير الأخلاقي للمساهمة على نحو أفضل في تجنب الآثار السلبية للحداثة والتحديث التي ظهرت في الثقافات والمجتمعات الحديثة . وفي سياق هذه الحملة التحسيسية انطلقت مبادرات عدة على صعيد الاعلام والنشر حيث نشرت مجلة رسالة اليونيسكو ملفاً حول «فضائل التسامح ELOGE DE LA TOLÉRENCE» وخصصت مجلة AUTREMENT الفرنسية عدداً خاصاً لمقاربة علاقة التسامح بالفلسفة كما نشرت أيضاً أعمال المؤتمر العالمي للفلسفة «حول التسامح» الذي عقد في موسكو ضمن منشورات قسم الفلسفة التابع لليونيسكو عام ١٩٩٣ . ويتأسس الخطاب الأممي حول التسامح على مبادئ حقوق الانسان العالمية حيث ورد في البند الأول وثيقة اعلان المبادئ حول التسامح الصادرة عن اليونيسكو في ١٦ تشرين الثاني ١٩٩٥ بصدد معنى التسامح[1] :

أولاً . - الاحترام والقبول بتنوع واختلاف ثقافات عالمنا، وهو ليس مجرد واجب اخلاقي، ولكنه أيضا ضرورة سياسية وقانونية، وهو فضيلة تجعل السلام ممكنا عالميا، وتساعد بالتالي على استبدال ثقافة الحرب بثقافة السلام.

ثانياً . - اعتبار التسامح ليس تنازلاً أو مجاملة للآخر، بل هو قبل كل شيء موقف يقوم على الاعتراف بالحقوق العالمية للشخص الانساني والحريات الأساسية للآخر، ولذلك فإن التسامح ينبغي أن يطبق من قبل الأفراد كما من قبل الجماعات والدول.

١ - انظر مجلة المستقبل العربي عدد ٢٢٤ لعام ١٩٩٧ - مقال ابراهيم اعراب بعنوان التسامح واشكالية المرجعية في الخطاب العربي.

ثالثاً. - ان التسامح هو مفتاح حقوق الانسان والتعددية (بما فيها التعددية الثقافية والديمقراطية ودولة الحق).

رابعاً. - ان تطبيق التسامح يعني ضرورة الاعتراف لكل واحد بحقه في حرية اختيار معتقداته والقبول بأن يتمتع الآخر بالحق نفسه، وعدم فرض آرائه على الآخر.

ويتضح من هذه المعاني الغنية والمتعددة الأبعاد، أنها تؤسس لتصور جديد للتسامح يربط علاقة ضرورية بين حقوق الانسان والديمقراطية والسلم، مما جعل بالتالي الاستعادة العالمية الراهنة لمفهوم التسامح تتجاوز النطاق الديني والفردي ليصبح حقاً ينبغي الدفاع عنه وحمايته قانونا ككل حقوق الانسان الأخرى. كما انها ربطت ما بين التسامح والسلم على أساس أن هذا الأخير لن يترسخ كثقافة الا بوجود الأول، وفي هذا قال فدريكو ماير المدير العام لليونسكو [٢] «التسامح شرط ضروري للسلم ما بين الأفراد كما بين الشعوب وهو بمثابة «التوابل» اللازمة لكل ثقافة للسلام»

٢- الأصول التاريخية للتسامح وتطور مفهومه: يذكر الدكتور حسن حنفي في معرض تعريفه للفظ التسامح [٣] ان جهوداً عديدة من أجل ارساء مبدأ التسامح قد بذلت منذ صدور مراسيم التسامح الرومانية للمسيحيين (٣١١- ٣١٣م) ثم التسامح بين المسيحيين وفرقهم المختلفة، ويقول: من العجب أن يكون رجل غير مسيحي هو الذي علم الطوائف المسيحية كيف يتسامح بعضها مع بعض، ذلك الرجل هو تمسيوس الذي وجه خطابا إلى الامبراطور فاليتس حضه فيه على الغاء المراسيم التي أصدرها لاضطهاد مخالفيه من المسيحيين وشرح له نظرية جديدة للتسامح جاء فيها: «ان سلطان الحكومة لا يستطيع ان يؤثر في معتقدات الانسان الدينية وان الرضوخ للحكومة في هذا الأمر لاينتج الا اعترافات يحددها الرياء

٢- ذات المرجع ص٤٨ -٥٩

٣- الموسوعة الفلسفية العربية مادة / تسامح/

والنفاق، انه ينبغي افساح المجال لكل مذهب، وإن من واجب الحكومة المدنية ان تحقق سعادة الأفراد جميعاً سواء من كانت معتقداته صحيحة ومن كانت معتقداته سقيمة. ان الله نفسه ليبين لنا رغبته في ان يعبده الناس بوسائل شتى واننا لنستطيع الوصول إليه من الف سبيل. وهو يشير إلى أننا ندين بنظرية التسامح الحديثة إلى طائفة من المصلحين الايطاليين الذي نبذوا فكرة الثالوث وأسسوا مبدأ التوحيد في المسيحية. وكان الذي صاغ عقيدة التوحيد المسيحية فاوستوسوتزي الذي عرف باسم سوسنيوس وحرمت طائفته التي تأسست عام ١٥٦٤ الاضطهاد في محاوراتها. وكان روجر وليامز من جماعة البيوريتان قد أنشأ أول حكومة عصرية في رود آيلند تؤمن بالتسامح الذي طبقه ووضعه موضع التنفيذ وتبعه في ذلك ايضا الشاعر ميلتون في رسالته المسماة (آريوباجيتيكا المنشورة سنة ١٦٤٤).

وفي رأي بعضهم ان التسامح بشكله الحديث لايزيد سنه عن ثلاثمائة عام، وقد جاء في معجم /لالاند/ حول النشأة التاريخية لكلمة تسامح (توليرانس) وتطورها، انها ولدت في القرن السادس عشر إبان الحروب والصراعات الدينية التي عرفتها أوروبا ما بين الكاثوليك والبروتستانت وانتهى الكاثوليك بالتسامح مع البروتستانت وبشكل متبادل، ثم أصبح التسامح يمارس تجاه كل المعتقدات والديانات وأخيراً وفي القرن التاسع عشر انتشر ليشمل مجال الفكر وحرية التعبير، ولم يكن ليحدث هذا التحول والانتقال الا بعد حروب وصراعات دينية طويلة عاشتها دول اوروبا في المانيا وهولندا وانجلترا واسبانيا وفرنسا. وكان الكاثوليك خلال هذه الحقبة المظلمة يرفضون التسامح إزاء الاجتهادات الدينية ويعتبرون التسامح بدعة بل سما دسه في عقول العامة مفكرون ملاحدة ولذلك كتب جان لوك في سنة ١٦٨٩ رسالة في التسامح كتبها باللاتينية دفاعاً عن التسامح الانجليزي واضاف إليها ثلاث رسائل أخرى حول التسامح لكي يتم بحثه ويوضحه، وكان جوهر فكرته أن مهمة الحكومة المدنية تختلف

اختلافاً بينا عن مهمة الدين وان الدولة ما هي الا هيئة تكونت لغرض واحد هو انماء مصالح افرادها المدنية وذلك عن طريق التسامح الذي هو المبدأ الذي يتيح للإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود.

وقد كتب (بيير بيل) دفاعاً عن التسامح لا يقل أهمية عن كتاب لوك بل ويسبقه بعنوان «تعليقات فلسفية على من اجبرتموهم على الدخول في حظيرتكم» ١٦٨٦. وبيير بيل مفكر فرنسي حر لا يقر بمقياس للحقيقة سوى العقل وهو يرى ان المعتقد الذي يبدو لنا مغلوطاً يجب التسامح معه لأنه قد يكون حقاً ويرى ان أكبر خطر في أي دين هو الا يكون متسامحاً ومن واجب الدولة ان تسمح بكل شيء الا بعدم التسامح.

وفي الواقع ان التسامح ولد كرد فعل على الصراعات الدينية ولم يكن من حل أمام مفكري الإصلاح الديني في تلك الظروف الا الدعوة والمناداة بالتسامح المتبادل والاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد، ويكون التسامح في هذا السياق التاريخي «وليد حركة الاصلاح الديني الأوروبي ونشأ ليعبر عن تغير في الذهنية ناتج عن علاقة جديدة وهي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع [. . .] لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد ثم حدث تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد ثم في حرية التفكير بوجه عام[٤]».

هذا وقد كانت بروسيا أول دولة اوروبية اعطت الحرية الدينية التامة، وذلك في حكم فريدريك الثاني صديق فولتير. وحين نشبت الثورة الفرنسية التي جلبت معها موجة من عدم التسامح السياسي ظهر من ينادي بأنه ليس للحرية من حد أعلى على الاطلاق حتى احتج ميرابو وهو أكبر سياسي في زمانه احتجاجاً عنيفاً على مجرد لفظة التسامح بقوله: «انني أرى الحرية الدينية المطلقة التي لا تخضع لأي قيد تبلغ حداً من القداسة تبدو لي فيه

٤ - د. علي أومليل -الاصلاحية العربية والدولة الوطنية -الدار البيضاء- المركز الثقافي العربي ص١١١.

كلمة التسامح كأنها نوع من الاستبداد، لأن السلطة التي تتسامح قد يتراءى لها ان تتعصب» ونجد نفس هذا الاحتجاج في كتاب توماس بين (حقوق الانسان) الذي ظهر بعد ذلك وجاء فيه «ليس التسامح عكس اللاتسامح وانما هو تلفيق له وكلاهما تحكم واستبداد فإن أحدهما يزعم لنفسه حق منع حرية الضمير والثاني يزعم لنفسه حق منحها[٥]. واذا لاحظنا ان التسامح في المعتقد والنزعة الفردية والملكية الخاصة والتصورات الجديدة «الحرية دون تدخل رأي ما يسمى بالحرية السلبية» والحق في الحميمية كلها أتت معا في فترة تتراوح بين منتصف القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، في صحبة انبثاق الرأسمالية الأوروبية، فهل يعني ذلك ان التسامح نشأ كرد فعل على حروب اوروبا الدينية، أم انه نشأ بالتواكب مع نشوء نمط الانتاج الرأسمالي؟ ان الوقائع لا تعمد أبداً إلى الاجابة على مثل هذه الأسئلة. وما يمكن قوله في هذا الصدد ان تحرز مفهوم التسامح من سجن الحقل الديني واقترانه بحرية التفكير بوجه عام، قد تم اواخر القرن الثامن عشر وتحديداً في القرن التاسع عشر وذلك مع بروز ملامح الحداثة الأوروبية ومظاهرها وبفعل توفر عدة شروط ثقافية وسياسية، منها على الخصوص وجود دولة القانون والمجتمع المدني والعلمانية وثقافة فلسفية تقدمية وقانونية وكان هذا كله نتاج فلسفة وفكر الانوار التي بدأت اطلالتها منذ القرن الثامن عشر وما حملته معها من قيم ومفاهيم وأفكار جديدة حول العقل والفردانية والحرية والمساواة والحقوق الطبيعية وفكرة التقدم والفصل بين الديني والدنيوي الخ... وسيكون فكر الأنوار منشغلاً بالتسامح كفضيلة اخلاقية فردية تخص مجال حرية الرأي والفكر والتعبير بصفة عامة وستظهر في هذه الفترة عدة مؤلفات حول التسامح وبخاصة ماكتبه فولتير الذي يعتبره كثيرون فيلسوف التسامح بامتياز لأنه ارتفع بالتسامح واقترب به من الفن المعاصر إذ جعله هو المبدأ الأول لقانون

٥- الموسوعة الفلسفية العربية -مادة تسامح.

الطبيعة ولحقوق الانسان . يقول : «كلنا ضعفاء كلنا هشون وميالون للخطأ ، لذا دعونا نسامح بعضنا البعض ، ونتسامح مع بعضنا البعض بشكل متبادل وذلكم هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة ، المبدأ الأول لحقوق الانسان كافة» وعلى ذلك فإن الفكر الفلسفي الأنواري للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر أسس التسامح على مرجعية عقلية تؤول به إلى الحق الطبيعي كالحق في الحرية والمساواة وهذا ما سيمهد لاحقاً ليصبح للتسامح معناه الحقوقي والقانوني وسيجد ترجمة ذلك في الاعلانات والمواثيق الدولية حول حقوق الانسان منذ الاعلان العالمي سنة ١٩٤٨ الذي نص في المادة ١٨ منه على ان لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين . . الخ .

٣- إشكالية التسامح بين الاخلاق والحرية والمسؤولية الفكرية :

ليس التسامح مجرد فكرة مؤسسة ، أو مجرد فرضية ضمنية تتحدث عن طبيعة الحياة العامة والعلاقات البشرية ، بل هو تعبير زاخر بالمعاني يتبع لتحليلات جمة وينتج عناصر ومكونات اشبعها الباحثون في الغرب دراسة وتأصيلاً ، وكشفوا عن علاقة هذا المصطلح بالاخلاق والحرية والفكر .

فالتسامح في ابسط معانيه هو مايمكن ان يمارسه الأفراد أو الجماعات سواء بسواء وفي وسع الرجال والنساء ان يكونوا متسامحين في حياتهم الخاصة أولا يكونوا ، الشيء الذي ينطبق في المجال العام على المجتمعات وسائر التجمعات الاجتماعية والحكومات والدول ، وبهذا يرد موضوع التسامح السياسي ، أي التسامح من قبل الحكومات والدول كما تتم ممارسته عبر الدساتير والنظم والاجراءات والسياسات ومن زاوية اتصاله بآراء وأعمال الأفراد والجماعات من ضمن تشريعاتهم أو سلطتهم .

والتسامح كمسألة خيار اخلاقي ، لا أهمية معها لأذواقنا ونزاعاتنا ، وان كان لابد من أخذ تحيزات الناس ومشاعرهم الطارئة ، إقبالاً أو نفوراً ، في الاعتبار عند محاولة تفسير تسامحهم أو عدم تسامحهم ، وهذه المشاعر لاتستند إلى أساس اخلاقي ، كما لايمكنها أن تشكل اساساً لموقع اخلاقي .

ومن المتفق عليه، ان السلطة شرط ضروري لممارسة التسامح. ففي وسع شخص عديم السلطة ان يكون متسامحاً بمعنى كونه ذا ميل تسامحي أو مؤمنا بالتسامح يمارسه حين يقيض له ان يتسلم سلطته. وقصارى القول ان التسامح هو فضيلة الإمساك عن ممارسة سلطته في التدخل بآراء الاخرين وأعمالهم، علما ان هذه الآراء والاعمال تختلف عن آراء الشخص المذكور وأعماله فيما يظنه مهما إلى حد أنه لايوافق عليها اخلاقيا.

ويملك التسامح قيمة ايجابية لأنه يساهم في تعزيز الحرية التي تتيح للشعب ان يفعل ما اختاره لنفسه. كما ان مبادئ العدل تعطي المعنى للتسامح ودوره فكل شخص لديه حقه في التساوي المساوي لحقوق الآخرين فيه ولايستطيع ان يقصر التسامح على آرائه واعماله منكراً اشتمال الناس الآخرين به ومحتفظاً في الوقت نفسه بعدالة حكمه[٦].

ويدافع بعض الفلاسفة[٧] عن التسامح لاعتقاده بضرورته للتقدم الانساني وتطور المدنية على النطاقين التقني والاخلاقي. وبداهة ان المثال الاخلاقي للتسامح لايتطلب من المتسامح الاعتراف بأن الآراء التي لايوافق عليها جديرة ووجيهة. لكن المطلوب منه احترام شخصية حاملي هذه الآراء ومعاملتهم كوسطاء عقلانيين واخلاقيين تمكن مناقشة وجهات نظرهم ودحضها وكأناس قادرين على تغيير افكارهم انطلاقاً من اسس عقلانية، وبذلك يكون التسامح صلاحاً ايجابياً وفضيلة يمتاز بها أفضل الناس وأفضل المجتمعات واذا كان يبدو للوهلة الأولى ان التسامح ينطوي على شيء من فقدان الحرية حيث ان المتسامح هو تعريفاً حر في ان يضع عدم موافقته موضع التنفيذ، فحين يقرر ان يمارس هذه السلطة يكون قد تخلى عن هذه الحرية، لكننا حين ننظر للمسألة من وجهة النظر الاخلاقية يبدو موقع المتسامح مختلطاً غير انه في آخر المطاف هو هو فمادام ان

٦- نظرية العدالة -رولز- مقطع/ ٤/

٧- ج. ستيوارت ميل -في كتابه الحرية.

التسامح صالح، فكون المرء متسامحاً هو واجب (أكان حيال نفسه وحدها أم حيال الآخرين أيضا) ولهذا فإن المتسامح لايملك الحق الاخلاقي في ان لايكون متسامحاً. وهو ليس حراً في ان يسحب تسامحه ولكن هذا لايعني ان حريته تنكمش اذ يصبح متسامحاً، وذلك ببساطة، واذا ما تحدثنا اخلاقياً، لأن المرء ليس حراً في المكان الأول. فالتسامح واجب بما لايتيح طرح مسألة الحرية في ممارسته أو عدم ممارسته ولأن التقييدات على نفسه كما هي على الآخرين هي من مكونات حريته. فالحرية خارج القانون أو الدولة أو الاستقلال عنهما هو ببساطة مثال وهمي، وبالمعنى نفسه فاذا ما تكلمنا من زاوية اخلاقية وجدنا أن فكرة المجتمع من دون تسامح هي فكرة حمقاء. وعلى ذلك فإن اسهام التسامح في الحرية لايقتصر على اعتبار ان الشخص الذي تم التسامح معه تمت له الحرية، بل أيضا على ان المتسامح -ومن دون ان يكون متخليا عن أي حرية- يربح الحرية لنفسه كذلك. فعندما يرضى المتسامح طوعاً بالتسامح وبادراك كاف لما يقدم به، لا يكون مقيداً لحريته في العمل بقدر ما يكون صانع خيار اخلاقي هو من مقومات الحياة الحرة. وفي هذا يملي التسامح ان علينا ان نرفض كل ما يتعارض مع القاعدة الاخلاقية التي نهض عليها مثال التسامح، وبالتحديد احترام الأشخاص كافة، بصفتهم وسطاء اخلاقيين كاملين. والحد الثاني وهو حالة خاصة من حالات الحد الأول، وهو ان علينا أن نرفض كل ما يتعارض مع مثال التسامح نفسه، فالاقتراح القائل ان على المرء ان يتسامح مع تدمير التسامح هو ببساطة اقتراح متناقض ذاتيا.

في هذا الصدد، يجدر أن نتذكر ان التسامح لايعني أي نقص في التزامنا بمثلنا ولايعني تنازلنا عنها. فنحن ملزمون بأن لانقمع الآراء التي لانوافق عليها، بيد اننا غير مطالبين بأن نحب أو نؤيد أو نشجع هذه الآراء، وكل مايتطلبه التسامح هو -من زاوية سلبية- ان نسمح بالتعبير الحر عن الآراء التي لانوافق عليها و-من زاوية ايجابية- ان نوافق على القيمة

الاخلاقية التي تقول بوجوب وجود تعبير حر عن آراء لانوافق عليها، ولئن كان هذا يستبعد الرقابة، إلا أنه يحافظ على حيز نقد ومواجهة الأفكار التي لانوافق عليها وذلك عبر طرق شتى، ويفترض المثال الاخلاقي للتسامح مسبقاً اننا سنقوم بالضبط بهذا العمل، وكمثال راهن على ذلك نرى ان الحكومة، تبعاً لوجهة النظر في التسامح قد لاتحد من حرية تعبير العنصريين عن آرائهم، لكن هذا لايعني ان الحكومة غير مطالبة بأن تفعل شيئاً، ففي حوزة الحكومة وسائل متقدمة تستطيع بموجبها أن توازن وان تقدم دعما منزها للأفكار الصائبة، وهو ما سبق لجون ستيوارت ميل ان حث الافراد عليه[8]. ففي وسع الحكومة ان تمارس التمييز ضد إحدى الافكار عبر تقديم دعم اضافي للفكرة المقابلة التي توافق عليها ومن امثلة ذلك اتباع سياسات التمييز المضاد الذي يفيد مجموعات الأقليات العرقية، كذلك في وسع الدولة ان تقدم النصح بالعدول عن الآراء العنصرية محاولة في المقابل تزويد أصحابها بقناعات أكثر حكمة ورقيا. ولهذا فهي قد تصل إلى حد التطفل على الفرد بتقديمها آراءها ونصائحها له، غير ان الحكومة ينبغي ان لاتتجاوز حد الاقناع، اذ الفرد هو الحكم الأخير بين الآراء، فمثلا، ينبغي ان لايحرم من منصب بسبب آرائه حيث ان المعيار الصالح الأوحد في ذلك هو قدرته على القيام بواجباته بكفاءة ونزاهة. وفي هذا سبق (لكرومول) ان صاغ هذه المعادلة اذ قال: «الدولة تختار الرجال لكي يخدموا الناس وهي غير معنية بآراء هؤلاء الرجال. فاذا ما توافرت لديهم الرغبة في خدمة الناس بصدق كان هذا كافيا». فغير المتسامح، وغير العادل ليسا ممنوعين من اعتناق افكارهما أو الدعوة إليها، لكنهما لن يمنحا أي دعم شرعي أو حماية ولن تعطى لهما اية علامة اعتراف. واذا بدت حكومة ما عاجزة عن ممارسة فضيلة التسامح على الوجه الأكمل، كان

٨- المرجع السابق...

٩- انظر بحث بيتر ب. نيكولوسون (التسامح كمثال اخلاقي./ في كتاب التسامح بين شرق وغرب ترجمة ابراهيم العريسي -دار الساقي طبعة ١٩٩٣ ص٢٧ ومايليها.

عليها الاعتراف بفشلها وتعيين مصدر هذا الفشل، والتقدم من ثم لمعالجة مصدر هذا الفشل (٩).

وفي الواقع كانت مشكلة التسامح مع أصحاب الايديولوجيات التي تتمسك بالمبدأ القائل بأن كل ما هو منشق عن اصحابها يتعين ازالته بالقوة، الايديولوجيات التي تنظر إلى المنشقين على انهم مجرمون، كانت من ابرز المشاكل التي تناولها المفكرون بالبحث والاهتمام وهي في الواقع من المشكلات الأكثر خطورة التي تجابه المجتمعات المدنية ليس فقط من وجهة نظر نظرية بل كذلك من وجهة نظر عملية لأن هذه المجتمعات تجد نفسها أمام خطر تدمير الحرية وتدمير التسامح معها.

كان / فولتير/ قد رأى بوضوح ان على التسامح ان يكون تبادليا، أي انه يتعين عليه ان يقوم على مبدأ التقابل، لكنه لم يتوقع قيام مجتمع ديمقراطي يصبح فيه التسامح مبدأ مقبولاً وليس فقط على شكل تسامح ديني، بل كذلك على شكل تسامح سياسي، كما انه لم يتوقع انه داخل هكذا مجتمع سوف تنهض اقليات لن تكون راغبة في تقديم مقابل للتسامح الذي تقدمه الأكثرية، اقليات تقبل بمبدأ اللاتسامح، تقبل بنظرية ضرورة العنف، وتصل إلى حد القيام بالارهاب، وان لدينا من الأسباب ما يدفعنا الى الاعتقاد بأن هذه الأقليات سيكون من شأنها، ان تلغي الديمقراطية وحرية القول والتسامح اذا ما قيض لها ان تنجح في الوصول إلى السلطة ولو ليوم واحد. وتكمن المشكلة هنا: هل علينا ان نتسامح مع هذه الأقليات أم لا؟. إن لم نتسامح معها سنبدو وكأننا نتنكر لمبادئنا الخاصة. وكأننا نتنازل امام اللاتسامح فنصبح بالتالي منافقين، وإن تسامحنا معها قد نضحى مسؤولين عن نهاية الديمقراطية. ونهاية التسامح.

واذا كان لم يخطر على بال كثيرين من كبار المدافعين عن التسامح وضع جواب على هذه المسألة، يمكن القول، مع ذلك، إن لوك وميل وعدد غيرهم تمكنوا من تطوير نظرية التسامح والديمقراطية بما يكفي لتوفير

جواب صالح للرد على السؤال بما يتعين عمله في هذه الوضعية من إيجاد الحدود وذلك لأنهم رأوا بكل وضوح ان التسامح لايمكن له أن يكون من غير حدود، وكان الجواب في صيغته العملية على هذه الشاكلة: طالما ظلت هذه الأقليات اللامتسامحة تناقش وتنظر نظرياتها باعتبارها مقترحات عقلانية يتوجب علينا أن نتركها تفعل هذا بكل حرية. بيد ان علينا ان نلفت انتباهها إلى واقع ان التسامح لايمكنه ان يوجد إلا على أسس التبادل، وان واجبنا الذي يقتضي منا التسامح مع أقلية من الأقليات ينتهي حين تبدأ الأقلية أعمال العنف وهنا يطلع سؤال جديد: ترى أين ينتهي السجال العقلي وتبدأ أعمال العنف؟ والحال إن هذا الأمر لن يكون من اليسير تقريره في الممارسة. لأن عمل العنف قد يبدأ على شكل أعمال تحريض أو على شكل مؤامرة لأسقاط الديمقراطية الدستورية وبالطبع فإن لا التحريض ولا التآمر يكون من السهل تمييزهما عن أشكال التحرك الأكثر قابلية لأن تجابه بتسامح، ومع ذلك فإن العديد من الناس يشعرون في أعمالهم بضرورة التمسك بالتسامح إلى درجة تجعلهم غير راغبين في ملامسة الفرق، مثلاً، بين الحزب السياسي بالمعنى الديمقراطي -كحزب يظل متمسكاً بالقواعد الديمقراطية ولو كسب الأكثرية- وبين الحزب الآخر الذي يتآمر ربما بشكل علني أو بشكل سري إلى حد ما، لالغاء الديمقراطية وأن يكون مثل هذا الحزب ساعيا لهذا بالسبل الديمقراطية أو بغيرها أمر لايهم هنا كثيراً: فازالة الديمقراطية ستؤدي في جميع الأحوال إلى قيام الأعمال التعسفية وإلى العنف. ونحن يتعين علينا الا نذعن امام مثل هذا الحزب، حتى ولو كسب اصوات الأكثرية، وازاء السؤال المتعلق بما اذا كان لمثل هذا الحزب الحق في المناداة بضرورة التسامح معه، رأى بعض الباحثين أننا لسنا بحاجة للتسامح مع التهديد باللاتسامح، ولا يتعين علينا ان نتسامح معه خاصة اذا ما اضحى التهديد خطراً[١٠].

١٠- المرجع السابق -مقالة كارل بوبر: التسامح والمسؤولية الفكرية ص٧٥ ومابعدها.

وللتسامح حدود، وطالما بقيت المعارضة عند حدود النقد المعقول يتعين الترحيب بها، ومقابل هذا سيتوجب الرد عليها اذا كانت مخطئة لاسيما اذا أتت من لدن افراد أو جماعات يرغبون في الاستفادة من التسامح انما دون ان تكون لديهم نية تقديم ما هو مقابل له بممارسة التسامح بدورهم، أفراد وجماعات يطالبون بحقوقهم من دون أن يكونوا على استعداد لضمان حقوق أولئك الذين يطالبونهم اليوم بحقوقهم الخاصة.
وفي حالات مثل هذه، من الواضع انه ليس من حقنا فقط، بل من واجبنا كذلك، ان ننكر التسامح على أولئك الذين يتآمرون لتحطيمه، ومسؤوليتنا في هذا السياق خطيرة. لأن كل واحد معرض للخطأ ولتفادي أكبر ما يمكن من الأخطاء تكون هنالك ضرورة هامة لعدم التوقف عن بحثنا النقدي -والشديد النقد- عن الحقيقة وضرورة الاصغاء إلى الآخرين، والتعلم منهم وخاصة من خصومنا، اذا ما كنا راغبين بشكل جدي، في الدنو من الحقيقة أكثر، أو في اكتشاف أفضل أسلوب للعمل يكون في مكنتنا اتباعه.
وفي هذا يكون ما يتعين علينا قوله: «قد أكون أنا على خطأ وقد تكون انت على صواب، ونحن عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلاني قد نصل إلى تحقيق بعض اخطائنا، وربما نصل معا إلى مكان أقرب من الحقيقة أو إلى العمل بطريقة صائبة. فالحوار المتبادل هو سبيل البحث عن الحقيقة والدنو منها عبر النقد المتبادل، والاتفاق ليس مهما نسبيا، في عملية البحث عن الحقيقة: فمن السهل علينا معاً أن نكون مخطئين والناس جميعاً قد يظلون لفترة طويلة من الوقت متفقين حول العديد من النظريات والآراء المخطئة، بل وغالباً ما يكون الاتفاق نتيجة للخوف من اللاتسامح، بل وحتى من استشراء العنف. فالتسامح والتفاني في سبيل الحقيقة هما اثنان من المبادئ الاخلاقية التي تؤسس للعلوم من جهة وتسير بها العلوم قدماً من جهة ثانية.
أما المبدآن الآخران المماثلان فهما التواضع الفكري، والمسؤولية الفكرية: الالحاح على اننا لانفكر بأنفسنا بل بالحقيقة، والحفاظ على الدنو

النقدي من كافة المعضلات حتى النهاية . ان تحقق تقدم حقيقي في العلوم يبدو مستحيلاً من دون تسامح ، وكبار العلماء وبناة الحضارات اخطأوا في مرة أو أخرى وكل واحد منهم تقريباً أقر بخطأه ، ومع ذلك فإن العلم يتقدم . . . وهو يدنو من الحقيقة أكثر فأكثر ، اننا نتعلم من اخطائنا ومن تصحيحنا لأخطائنا وسر التقدم الغربي انهم بعد قرون عديدة من اللاتسامح والعنف تعلموا من اخطائهم وعرفوا كيف يكونوا متسامحين ، يكرهون العنف ويعالجون مشاكلهم بتسامح وقبول الاختلاف كمبدأ تقوم عليه الحياة . ويؤكدون على أن الخطيئة الوحيدة التي لاتغتفر هي خطيئة التستر على خطأ من الاخطاء .

٤– التسامح في اللغة العربية : كلمة التسامح العربية مشتقة من سمح وغالبا ما يرد التكلم في هذه الكلمة بما تحمله من معنى استنكاري مضاد كما في القول/ لاسمح الله/ عندما يحاول المتكلم الاشارة إلى احتمال وجودشر أو عيب . والجذر العربي هنا يستخدم لاحتواء فكرة المرونة وترك الأمور تمر ، والتساهل في الخلافات ، بل والتنازل لشخص من الأشخاص كتعبير عن التهذيب . وهكذا يلاحظ مثلاً انه خلال جلسة مساومة في السوق حول سعر مادة ما ، يصار إلى الثناء على الشخص الذي تنازل للآخرين عن طيبة نفس ولايترك المجال لبضعة قروش أن تقف في وجه التوصل إلى اتفاق : يصار إلى الثناء عليه بوصفه من «أهل السماحة» . فالثناء ينبع هنا من ممارسة الكرم والأريحية ، وممارسة الجود وامتياز الشخصية الذي يتبدى لدى العرب دائماً من خلال كرمهم ، وذلكم هو ما تشير إليه كل القواميس العربية المتداولة . . . فقد جاء في لسان العرب على سبيل المثال إن سمح ، السماح ، السماحة ، المسامحة ، التسميح تعني لغة الجود ويقال سمح/ بالفتح/ واسمح اذا جاء واعطى عن كرم وسخاء ، واسمح وتسامح وافقني على المطلوب ، والمسامحة المساهلةويقال سمّح / بتشديد الميم/ البعير بعد صعوبته[١١] .

١١– لسان العرب ، لابن منظور –مادة سمح

فالجذر الغوي للفظة التسامح (المستحدثة) لايحيل على المعاني الحديثة للتسامح مادامت تعني الكرم والسخاء والجود والمساهلة الخ . . . وقاصرة عن استيعابها لأنها تلغي مبدأ المساواة الذي يعتبر شرطاً في الدلالة الحديثة للتسامح (في الكرم والسخاء والجود والمساهلة نجد علاقة اللامساواة بين المتكرم والمتكرم عليه/ . وبعبارة أخرى ان التسامح بالمعنى العربي للكلمة، خلافا لما هو عليه الحال في المعنى الانجليزي أو الفرنسي TOLERENCE يعتبر فضيلة حين يكون مرتبطاً بما هو اسمى منه ضمن إطار سلم القيم. ويعبر عن وجود مثل هذه التراتبية رمزيا، في اللقب الذي يستخدم لمخاطبة الشخص الذي يمثل قمة الهرمية الدينية في الاسلام (كالمفتي) مثلاً. واضافة لهذا فقد نجد كلمة مغايرة للجذر/ سمح/ ترادف عبارة «وافقني على المطلوب» والمعنى يعبر هنا بكل وضوح عن وجود مطلب ما، عن وجود حقيقة بالمعنى الاخلاقي لا العملي، امامهما لا يصبح امام المرء الا الاذعان.

وقد ذكر الدكتور جميل صليبا[١٢] ان تسامح في الشيء تعني تساهل فيه، وأشار إلى تعريفات الجرجاني القائلة «هو ان لايعلم الغرض من الكلام ويحتاج في فهمه إلى تقدير لفظ آخر، أو هو استعمال اللفظ في غير الحقيقة بلا قصد علاقة معنوية ولانصب قرينة دالة عليه، اعتماداً على ظهور المعنى المقام «والمسامحة ترك مايجب كنزها»

والواقع المدهش ان التسامح الذي يعتبر سمة عامة في الفكر الغربي منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر وفكرة معاصرة في زمننا هذا، يبدو هذا التسامح في المقام الأول غائباً عن اللغة العربية، وبالتالي غائباً عن انماط التفكير كافة والتي تعمل عبر هذه اللغة. ولهذا لاتسعفنا المعاجم العربية ولا الثقافة العربية على تأصيل معنى التسامح ولذلك جنح الدكتور صليبا في معجمه وجنحت الموسوعة الفلسفية العربية التي كتب عن كلمة التسامح فيها الدكتور حسن حنفي، جنحا إلى تعريف التسامح بما هو عليه في الفكر الغربي، وفي

١٢- في كتابه المعجم الفلسفي -مادة تسامح

هذا يقول صليبا بعد أن يورد تعريف الجرجاني، ان للتسامح في اصطلاحنا عدة معان: الأول هو احتمال المرء بلااعتراض كل اعتداء على حقوقه الدقيقة بالرغم من قدرته على دفعه، أو هو تغاضي السلطة بموجب العرف والعادة عن مخالفة القوانين التي عهد إليها في تطبيقها. والثاني هو ان تترك لكل انسان حرية التعبير عن آرائه وان كانت مضادة لآرائك والثالث هو ان يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده انها محاولة للتعبير عن جانب من جوانب الحقيقة، وهذا يعني أن الحقيقة أغنى من ان تنحل إلى عنصر واحد، وان الوصول إلى عناصرها المختلفة يوجب الاعتراف لكل انسان بحقه في ابداء رأيه حتى يؤدي اطلاعنا على مختلف الآراء إلى معرفة الحقيقة الكلية، فليس تسامحنا في ترك الناس وما هم عليه من عاداتهم واعتقاداتهم وآرائهم منة نجود بها عليهم وانما هو واجب اخلاقي ناشيء عن احترام الشخصية الانسانية.

من هنا فإن ما يمكن استنتاجه من هذا التحليل اللغوي ان كلمة (التسامح) العربية التي تترجم بها كلمة TOLERENCE الأوروبية، لاتعبر بدقة عنه، كما سنبين فيما سيأتي، فهل يعني هذا ان المفهوم كان غائبا في الثقافة العربية الكلاسيكية ما دامت اللغة تعكس ثقافة المجتمع وفكره؟؟ وهل يعني هذا بعبارة أخرى ان مسألة التسامح في أبعادها الحديثة تندرج ضمن أنواع اللامفكر فيه IMPENSABLE العديدة في الفكر العربي الاسلامي الذي يدور في فلك الفضاء الذهني للقرون الوسطى على حد تعبير محمد اركون[١٣]

٥- ملامح التسامح في النصوص الاسلامية الأولى: ان كلمة التسامح وان كانت بقيت كلمة تعبر عن المعاني التي أتينا على ذكرها في قواميس اللغة العربية، فإن مضمونها يمكن تلمسه في العديد من الأحكام والنصوص الدينية والمأثورة، واذا كان المضمون يقضي من حيث المحصلة بمنح الآخرين حرية التعبير عن الآراء والأفكار التي تغاير الآخرين، كما يسمح بالعيش وفق

١٣- محمد اركون -التسامح واللاتسامح في التراث الاسلامي -المجلة العربية لحقوق الانسان السنة ٣ العدد ٢ تشرين اول ١٩٩٥

المبادئ والمعتقدات التي لاندين بها سوية، وبهذا المعنى لايمكن فصلها عن الحرية وحقوق الانسان والامتناع عن استعمال العنف والقوة المهيمنة وفرض أي معتقد أو رأي مخالف على الآخرين . . . فإن مفهوم التسامح في الاسلام يتجلى في كثير من الاحكام والنصوص التي تشتمل على عدة تعاليم لمضامين التسامح واحترام الآخرين وحيث تدل النصوص كما يدل التاريخ على ان الاسلام استطاع ان يتعايش بانسجام مع مختلف الشعوب والأديان الأخرى في الوقت الذي بدت فيه تلك الأديان أكثر تصلبا وأقل تسامحاً منه. فأجمل وأهم تعاليم المسيحية مثلاً قضت «باظهار الحب لغيرك كما تحب لنفسك . . .» ماثلة في الاسلام في نصوص ربما كانت أكثر وضوحاً، وفي هذا الشأن أرسى القرآن الكريم قواعد واضحة للاعتراف بالآخر وبوجهة نظره للحقيقة، بما في ذلك بل في مقدمة ذلك الحقيقة الالهية. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تبرز حقيقة الثواب والعقاب، الخير والشر والايمان والكفر وكل ذلك دخل في نطاق الحوار الذي يبدو منه حوار الله مع الانبياء وحوار الانبياء مع الناس وهو جميعه يتطلب وجود تباينات واختلافات في الواقع وفي الفكر والاجتهاد والرؤى وكل ذلك انعكاس طبيعي للتنوع الذي أكد عليه القرآن في مواقع عديدة (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (الآية٩٩ من سورة يونس) و«قل يا أيها الكافرون لا اعبد ما تعبدون . . . لكم دينكم ولي دين» ويبدو من آيات قرآنية كثيرة ان الاسلام في جوهره لم يقم مطلقا على اعتبار أن فئة من الناس تستطيع لوحدها أن تفهم النص الديني فهما صحيحاً وبالتالي تكون وحدها المؤتمنة على الدين وان كل من هو خارج الالتزام بمفهومها وبما هو خارج على الدين، فمثل هذا القول يتناقض في الجوهر مع الدين كمعطى إلهي، ويتناقض مع الموروث الديني، وينطلق هذا التناقض من الخلط بين الوحي الالهي والمفهوم الانساني، بين قدسية النص والفهم البشري المفتوح امام الخطأ والصواب. فالحق وان كان في الأساس واحداً، فإن الانسان لم يكلف باصابته وانما كلف بالاجتهاد في

طلبه، فمن لم يجتهد بطلبه فقد أثم، ومن اجتهد وأصاب فله أجران: أجر الاجتهاد وأجر الاصابة لحق، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد لاجتهاده ولم يأثم لخطأه. وبهذا يفترض التسامح لأبعد ماله، وبهذا يكون القول باحتكار الفهم الصحيح للنص والغاء كل فهم آخر مختلف، يتناقض مع الدين، فحرية الاعتقاد مصانة وهي حق من الحقوق الطبيعية للانسان وفي هذا جاء النص «انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً». وفي هذا الصدد يروي ابن عباس انه كان لرجل من الانصار يقال له ابو الحصين ابنان نصرانيان وكان هو مسلما فقال للنبي ألا استكرههما، فإنهما قد أبيا الا النصرانية فنزلت الآية «لا اكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي» (سورة البقرة آية ٢٥٦). فاذا كان لا اكراه لحمل غير المسلم على ان يكون مسلماً، أي الاعتراف به واحترامه على ما هو عليه، فهل يجوز اكراه المسلم على أن يأخذ باجتهاد مذهبي أو بتفسير لنص محدد دون آخر أو تكفيره والغائه دينيا لمجرد مخالفته في الرأي في اساسه يقوم على التسامح وحق الاختلاف ويرسي قواعد لعلاقة الانسان بنفسه ولعلاقته بأخيه الانسان (سواء أكان مؤمنا أو غير مؤمن) ولعلاقته بمجتمعه ولعلاقته بربه. وهذه القواعد تشمل قضايا وأموراً حياتية تتغير بتغير الأزمنة والامكنة المجتمعات وبهذا كانت النصوص تترك المجال مفتوحاً للفكر الانساني لفهمها ولاستنباط الأحكام منها وفقاً للصيرورة والمتغيرات التي تطرأ على حركة التطور الانساني، وهذا ما يفسر تعدد المذاهب في الاسلام الذي هو دين مدني يتفتح على واقع الانسان المدني ليخطط مجتمع الانسان من خلال الشريعة التي تتحرك في رصد المتغيرات على أساس حركة الاجتهاد التي تستطيع أن تأخذ من القواعد الواسعة للتفكير ما يمكن أن تواجه به كل المتغيرات وضمن حدود المصلحة التي حيثما تكون يكون شرع الله.

فالحوار الذي يقوم على أساس «وجادلهم بالتي هي أحسن» ولاتجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن، وعلى أساس الاقرار بحق الآخر والاتفاق معه أو الانفتاح عليه بالكلمة الطيبة والأسلوب الطيب، هو

الذي يحول الاعداء الى اصدقاء وهو ما تشير إليه الآية «ولاتستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم». وهكذا فإن الاسلوب القرآني الذي يحدد للمسلم كيفية التعامل، خاصة داخل المجتمع -هو أسلوب الحوار والتسامح والانفتاح على الآخر الديني. وقد خاطب القرآن أهل الكتاب: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً، ولايتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون الله» وهذ يعني الالتقاء على قاعدتين بارزتين: توحيد الله وانسانية الانسان والتوازن الانساني، كما خاطب القرآن المشركين بقوله لهم «هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين» وهو يركز على أسس الحوار المنهجي في الانفتاح على الآخر «وأنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين». فهو يضع الفكرة، ويقف مع الخصم الآخر على حد سواء، ولايوحي للآخر بأنه مخطئ وانه هو المصيب، ولا يعطي لنفسه اية ذاتية. وبهذا المنهج يتقدم على ما قاله الشافعي بعدئذ «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب» حيث انه في هذا المنهج ذاتية لم ترد بالمنهج القرآن الذي لاذاتية فيه، والذي يوصي بالاحترام المتبادل في الحوار مع الملحدين والمشركين واصحاب الأفكار المعادية إلى ان يقنع أحد الطرفين الآخر وفي ذلك تطبيق واضح لفكرة التسامح. وفي هذا تظهر التعددية مقبولة في الاسلام بجميع انواعها التعددية الدينية والثقافية والحضارية. فالاسلام يرى ان الواحدية فقط هي للذات العليا وما عداها سيقوم على التعدد، فالناس شعوب وقبائل ليتعارفوا وتعددها يعني تعدداً للقوميات حتى داخل الأمة الاسلامية ومناهج متعددة وحضارات وشرائع.

ويقف المفسرون عند آية «ولايزالون مختلفين» فيقولون: إن علة الخلق ان يكون هنالك اختلاف وتعدد ولأنه لايمكن ان يكون هنالك تنافس الا بين فرقاء متعددين ولذلك الاسلام ضد فكرة ان يكون هنالك دين واحد يسود

الدنيا كلها وحينما تقول ان ظهور الاسلام على الدين كله ليس معناه ان يحل محل كل الديانات الأخرى وانما معناه ظهور الحلول الاسلامية والمناهج الاسلامية على الحلول الأخرى(١٤).

وتطبيقاً لهذا النهج القرآني فقد حاور النبي نصارى نجران في بيته في المدينة وأحسن وفادتهم، وهو وان كان لم يجر معهم حواراً دينياً لكنه عندما حان وقت صلاتهم لم يجد النبي أي غضاضة في دعوتهم، كما تذكر روايات ثقة، إلى اداء صلاتهم، لأن العقيدة الاسلامية يفترض ان تستقر بالفكر اختياراً ولا تلصق باللسان قهراً واجباراً، فآية لا اكراه في الدين كما يجري تفسيرها ان لا هنا نافية وليست ناهية أي انها تعني لاتكرهوا الناس في الدين ولكنها تعني لايكتمل الدين وهو لايكون في الأساس بالاكراه.

٦- التسامح في التاريخ الاسلامي: اذا كان التسامح يعد خطاً حضارياً يقضي بمنح الآخرين حرية التعبير عن الآراء والأفكار التي تغاير الآخرين، واذا كانت فضيلة التسامح هي القادرة وحدها على تجنب النزاعات الدموية والمخربة في اطار المجتمع، وتسمح بالعيش وفقاً للمبادئ والمعتقدات التي يدين بها الناس، فإن ذلك يعني أنه لايمكن فصل مسألة التسامح عن الحرية وحقوق الانسان، فهو يمنع استعمال العنف والقوة المهيمنة وفرض أي معتقد أو رأي مخالف على الآخرين، واذا عدنا إلى الظروف الاجتماعية والسياسية التاريخية وإلى مسيرة المجتمعات التي اعتنقت الديانة الاسلامية، وتكونت فيها المذاهب والطوائف والآراء الفكرية، فإن مايبدو للوهلة الأولى جليا، ان هذه المجتمعات عبر تاريخها لم تسلك مسلك التسامح الذي تعبر عنه النصوص القرآنية التي ذكرنا بعضاً منها، وقد بقي مفهوم التسامح الديني اشكالية بحد ذاتها، لاسيما وان الاسلام -كسائر الأديان- اذا كان يشتمل على عدة تعاليم تشير للتسامح واحترام الآخرين، فإن هنالك نصوصاً أخرى استطاع منها بعض المتعصبين

١٤- محمد عمارة -في بحث له في جريدة العربي القاهرية عدد ٦ نيسان ١٩٩٨

استغلالها عبر مراحل التاريخ لاستبعاد التسامح، وهكذا اذا كنا نجد في فترات تاريخية معينة دلائل على ان الاسلام استطاع التعايش بانسجام مع شعوب واديان مختلفة، في وقت بدت فيه تلك الأديان أكثر تصلباً وأقل تسامحاً، فإننا نجد دلائل أخرى كثيرة على ان التاريخ الاسلامي كان مليئاً باللاتسامح وبخاصة بين مذاهبه وفئاته وبين الاجتهادات التي أتى بها رجال الدين على مدار التاريخ. ومنذ البدء تطالعنا مسألة الخلاف بين علي ومعاوية، حيث كشف هذا الخلاف عن أساليب في الممارسة والعداء منافية لمنطق الاسلام في التسامح وحيث ساد التعصب والتنكر لكل الأسس التي وردت نصوص حاسمة بها، في شأن الحوار وضرورة فهم الآخر واعطائه الأسبقية التي هي جوهر التسامح، واذا كان التاريخ الواقعي يشير إلى اللاتسامح ويسجل تعصباً وعنفاً لامثيل له، فإن بعض الأفكار التي تبلورت في الجيل الأول من المثقفين في الاسلام والتي تصنفها كتب الفرق إلى (مرجئة وقدرية)، كانت تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة، والتأكيد على حرية الانسان، وبالتالي اقرار المسؤولية من جهة ثانية.

أما التسامح فكان يتجلى في تحديدهم لمعنى (الايمان) وقد طرحت هذه المسألة -كما يقول محمد عابد الجابري[١٥]، بشكل رسمي ومكثف زمن الحرب بين علي ومعاوية حين اعتزل الفتنة كثير من الصحابة و(اعتزال) الفتنة، هذا، لم يكن مساندة لمعاوية ولا كان يعني (التوقف) عن التفكير في المشكلة، ولكنه كان يسمح برفع القضية من مستوى الاستغلال السياسي الأموي والتطرف (الخارجي) إلى مستوى التفكير الموضوعي الحيادي. ويذكر الجابري، أن من بين الأسماء المتسامحة ضمن هذا الاتجاه أبا حنيفة الذي نقل عنه قوله: «لانكفر أحداً بذنب ولاننفي أحداً من الايمان» ويعلق الجابري على هذا الموقف بقوله: «من هذا المنطلق اذن راح الجيل الأول من المثقفين في الحضارة العربية الاسلامية يدافعون عن

١٥- المثقفون في الحضارة العربية -مركز دراسات الوحدة العربية ص٢٤ ومايليها.

مفهوم (للايمان) قائم على الاعتدال والتسامح، وهو مفهوم (ليبرالي) اذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام[١٦]. وكان المتسامحون من هذا الجيل يقولون «لاتضر مع الايمان معصية، كما لاتنفع مع الكفر طاعة، فكما ان الكافر يظل كافراً حتى ولو صلى وصام فكذلك المؤمن يبقى مؤمنا حتى ولو لم يصل أو يصم.. مادام ذلك غير راجع إلى انكار لوجوب الصلاة والصيام. ولكن اذا كان ابو حنيفة قد عرف بالتسامح فإن عدداً من الفقهاء قد اعتمد التعصب وعدم قبول الآخر. واذا كان من بديهيات الفكر المعاصر كون الفكر حتى في أشد أشكاله التجريدية وثيق الصلة بعالم السياسة، واذا كانت السياسة بعد وفاة الرسول قد خلقت خلافات حادة أدت إلى وضع الكثير من الاحاديث التي نسبها واضعوها إلى الرسول وهي تشير إلى عدم قبول التسامح، فإن الحديث المشهور حول افتراق الأمة إلى ثلاثة وسبعين كلها في النار، كان في رأي بعض الدارسين من هذه الأحاديث غير الثابتة[١٧] وفي هذا اختصر الاشعري (توفي في ٣٢٤هـ) وكان بصدد افتراق الأمة وتداول حديث هذا الافتراق إلى سبعين فرقة أو أكثر كلها في النار الا فرقة واحدة ناجية، اختصر أحكامه بهذه القضية بوضوح في معرض انتقاده للممارسة الفكرية في نوعها الجدلي - الاتهامي المذهبي، عندما أشار إلى محدودية وضيق ولا أخلاقية التشويه والاتهام والتضليل المتبادل بين الفرق وكتب بهذا الصدد «ان الناس اختلفت بعد موت نبيهم في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضا وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينة واحزابا مشتتين الا ان الاسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[١٨]

١٦- ذات المرجع ص٤١.

١٧- انظر في هذا الشأن كتاب علم الملل والنحل -تأليف ميثم الجنابي- دار كنعان للنشر دمشق١٩٩٤.

١٨- الأشعري -مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين- دار احياء التراث العربي. ط٣ -ص١-٢٠

كذلك فإن معاصره الحسن بن موسى النوبختي (توفي حوالي ٣٢٠هـ) أشار كما أشار غيره إلى الطابع الايديولوجي لفكرة الجماعة والسنة. فبعد أن استعرض آراء الكثير من الفرق باستثناء الشيعة أكد على ان كل هذه الصفوف «من أهل الإرجاء والخوارج وغيرهم مختلفون فيها بينهم، ويؤثمون بعضهم بعضا في الإمامة والأحكام والفتوى والتوحيد وجميع فنون الدين، ينكر بعضهم من بعض ويكفر بعضهم بعضا. أكثر ما عندهم أن سموا أنفسهم على اختلاف مذاهبهم الجماعة، يعنون بذلك أنهم يجتمعون على ولاية من وليهم من الولاة براً كان أو فاجراً فتسموا بالجماعة على غير معنى الاجتماع على دين رجل صحيح معناهم معنى الافتراق[١٩].

وقد كان ابنه هشام روى في سيرته[٢٠] قول السيدة عائشة «لما توفي النبي ارتد العرب وأشرأبت اليهودية والنصرانية ونجم النفاق وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية...».

وفي الواقع، إن كتب التراث وإن كانت تشير إلى بعض الفترات أو المواقف التي يمكن أن يقال فيها تجاوزاً ان منطق التسامح قد ساد فيها، فإن هذه الفترات والمواقف سرعان ما كانت تتبدل وتنقلب إلى عكسها بكل شراسة، وما محنة المعتزلة ومحنة ابن حنبل والمحن الكثيرة، ومواقف انصار أئمة الفقهاء الاربعة الا نماذج متكررة عن سيادة العنف واللاتسامح، فصوت ابن رشد الذي يمكن ان يعرف بأنه صوت تسامحي وان لم يستعمل التسامح كلفظة، كان قد انتصر عليه صوت الغزالي، الأمر الذي يعتبره كثيرون من رواد التنوير حديثاً، هزيمة تاريخية لم نقم منها حتى الآن. واذا كان تاريخ الجمود يؤرخ له بموت ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي والدخول في عصور الانحطاط الطويلة منذ بداية عهد السلجوقيين في القرن الحادي عشر. فحتى ذلك الوقت كان الاسلام الكلاسيكي اسلام

١٩- النوبختي - فرق الشيعة - النجف - الطبعة الحيدرية ١٩٣٩

٢٠- السيرة النبوية ص٢٣١

المجد والازدهار لايزال يتمتع بالحيوية ويسمح بالمناظرات الخلافية والتعددية والعقائدية والفكرية . ثم جاؤوا وقضوا على كل ذلك وأسسوا المدرسة أو أشاعوا فيها التعليم التقليدي المدرساني، أي الذي يشبه التيار السكولاستيكي الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى . وشيئا فشيئاً راح الفكر العربي الاسلامي يضمر ويفقد حيويته الأولى التي انجبت مفكرين كباراً من أمثال الفارابي وابن سينا والجاحظ والتوحيدي وغيرهم كثيرا[٢١].

فانتصار الغزالي على ابن رشد كان منسجما مع حركة التاريخ آنئذ التي كانت أخذت تمشي في اتجاهه ولايستطيع أحد مقاومة حركة التاريخ اذا ما انزلقت أو مشت في اتجاه ما . فالغزالي ليس المسؤول الوحيد عن هزيمة الفكر والتسامح التي تشكل كارثة عقلية حلت بالعالم العربي والاسلامي بشكل عام، ولكنه ركب الموجة موجة معاداة الاتجاه العقلي والفلسفي التي كان الخليفة القادر قد أعلن فيها حربا شعواء على فكر المعتزلة واستطاع ان يقضي عليها في نهاية المطاف[٢٢] وبهذا تم القضاء على الروح التسامحية التي مثلت في التجربة الفلسفية العربية بدءاً من الكندي ومع ابن رشد الذي كان يؤكد على ضرورة التسامح باحترام افكار وآراء المتقدمين (اشارة إلى اليونان) سواء أكان الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة[٢٣].

وينبغي «ان نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وان كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه» . ففي قول ابن رشد هذا دعوة إلى التسامح واحترام ثقافة الغير والقبول ضمنياً باختلاف الثقافات وتنوعها، وضرورة التعايش والحوار فيما بينها، أي ما يسمى راهنا

٢١- محمد اركون -في حوار اجراه معه هاشم صالح- مجلة دراسات عربية عدده/٦ لعام ١٩٩٨

٢٢- ذات المرجع

٢٣- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال -بيروت دار المشرق ص٣١.

بثقافة السلم. ونجد هذه الروح أيضاً عند معاصره الصوفي صاحب الفتوحات المكية محي الدين بن عربي (١١١٤ -١٢٤٠م) الذي نلمس لديه نزعة للتسامح الديني حين يقول في قصيدته الشعرية تناوحت الأرواح:

لقد كنت قبل اليوم أكره صاحبي ... اذا لم يكن ديني إلى دينه داني
فقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... والواح توراة ومصحف قرآن
ادين بدين الحب انى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وايماني

والملاحظ ان استعماله لكلمة الحب للدلالة على التسامح تتفق مع بعض التصورات الحديثة التي تفضل استعمال كلمة الاحترام والحب بدلاً من كلمة التسامح.

وقد استمر اللاتسامح بعد السلاجقة طيلة العهد العثماني وحتى مشارف العصور الحديثة، ولايزال التعليم الفلسفي ضامراً حتى الآن في مجتمعاتنا، بالقياس إلى التعليم الأصولي القروسطي، ولهذا لاعجب فيما يشاهد على الساحة العربية الاسلامية من نجاح للحركات الأصولية واكتساحها لأوساط واسعة في المجتمع.

وهذا ما يجعل فكرة التسامح بعيدة عن مجتمعاتنا الخالية رغم وجود أسس لها في النصوص الاسلامية الأولى وبخاصة في القرآن الكريم -كما ذكرنا- شأنها في ذلك شأن بقية حقوق الانسان التي يحاول الكثيرون التأكيد على وجود النصوص التي تحملها في التراث ومع ذلك تبقى مغيبة عن الواقع العملي الذي يستمد بقاءه ووجوده من عصور الانحطاط والعقلية الغيبية المتجمدة على أفكار وممارسات تزعم انها تقوم على الاسلام، والاسلام في جوهره بريء منها.

٧- التسامح في فكر عصر النهضة العربية: مع بداية القرن التاسع عشر الذي يعتبر عصر التقدم والاندفاع العلمي والتقني في الغرب، وعصر

التخلف والانحطاط والفساد والخنوع والذل النفسي والاستعمار في الشرق، أخذ المثقفون العرب والمسلمون يتساءلون عن سر تقدم الغرب وأسباب تخلف الشرق وضعفه وعن الوسيلة المثلى أو الناجعة، التي يمكن للمسلمين عن طريقها ان يصبحوا جزءاً من العالم المتحضر، مع الحفاظ على تراثهم العقيدي والتاريخي. وعندما احتك العرب بالغرب وحداثته وفكره الليبرالي في ذلك الحين عمد جيل من المثقفين والمفكرين الرواد بمختلف تياراتهم إلى مساءلة هذا الفكر واتخاذ مواقف منه تتراوح بين الرفض أو القبول أو التوفيق، فعمل بعضهم مثلاً على المطابقة بين مفهوم الديمقراطية الأوروبية ومفهوم الشورى في الاسلام، وبين أهل الحل والعقد وممثلي الأمة في البرلمان وبين العدل القرآني والمساواة في مفهومها الحديث الخ... وقد انتهى الرأي لدى كثير ممن جرت تسميتهم برواد النهضة فيما بعد إلى الاتفاق بعامة على ان تقهقر العرب والمسلمين وضعفهم يعود إلى أنهم أصبحوا أمة جوفاء لا روح فيها، ولأنهم انصرفوا عن تعاليم الاسلام الصحيحة وبعدوا عن العلوم العصرية.. واحجم علماؤهم وقادة الفكر منهم عن قول الحق وأصبح الاسلام مجرد الفاظ تطلق على اللسان، وقد رأى هؤلاء ان العلاج يكمن في الرجوع إلى منابع القوة الكامنة في الصدور، إلى الدين والايمان في ينابيعه الصافية، قبل ان يلحق به الفساد وتطرأ على أذهان أهله البدع والخرافات، وقد ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر حركات تدعو إلى الاقتداء برسول الاسلام مثلاً أعلى في السعي والعمل المتواصل والجهاد والتحرر من نير الاستعمار والحكم التركي العثماني، وفتح باب الاجتهاد وتنقية الدين من البدع والضلالات. وقد تنبه عدد من علماء الاسلام إلى خبث الاستعمار ونواياه، فلم تعد مشكلة الاختلاف بين المذاهب الاسلامية وبالتحديد بين أهل السنة والشيعة حول المسائل الفقهية والدينية، مثل: من هو صاحب

الحق بالخلافة ومسألة الكفر والايمان، مطروحة على الاطلاق، وهم وان كان بعضهم قد تعرض لكلمة التسامح صراحة، فإن مواقفهم متباينة في هذا الموضوع.

فالشيخ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ -١٨٧٣) الذي دعا إلى نبذ التعصب الديني والمذهبي، لأن الله ترك الحرية للانسان حتى يختار الدين الذي يشاء، والمذهب أو المعتقد الذي يريد، فاذا ما انتزعنا هذه الحرية من الانسان، وارغمناه على تبديل عقيدته أو دينه عم الرياء والنفاق في المجتمع وأصبح لأبنائه ظاهر وباطن مختلفان. بيد أن الطهطاوي، وان كان رأى ان الشريعة والسياسة مبنيتان على العقل، الا أنه دعا إلى ألا نعتمد على العقل للحكم على الأشياء ان كانت حسنة أو قبيحة وانما يجب الرجوع إلى حكم الشرع في ذلك، أي في التحسين والتقبيح. حتى انه رأى انه ينبغي تعليم النفوس السياسة، والمنافع العملية والاخلاق الحميدة بطرق الشرع لا بطرق العقل المحدود. وقد وجد أصول التسامح في مفهوم الاجتهاد الاسلامي.

ودعا السيد جمال الدين الافغاني (١٨٣٨ -١٨٩٧) إلى تطهير الاسلام مما علق به من شوائب وبدع لا أساس لها في الاسلام لافتا النظر إلى ضرورة فتح باب الاجتهاد للنظر في ذلك وفي كل الأمور التي تهم المسلمين واستنباط الآراء الجديدة استناداً إلى العقل وجعل همه تضامن واتحاد الشعوب الاسلامية كل في اطار قوميته أولاً، ثم في اطار اسلاميته ثانيا، ثم في اطار الانسانية العامة ثالثاً ولكن الافغاني لم ير في التسامح الا جانبه السلبي باعتباره دعوة إلى اطلاق الحرية الدينية والفردية في معناها الليبرالي فشعار التسامح والحرية الذي رفعه الغرب الأوروبي بحسب الافغاني يخفي قصداً معيناً هو النيل من وحدة الأمة[٢٤]. ولذلك وكرد فعل تجاه الضغط الاستعماري على البلدان الاسلامية الذي عايش الافغاني

٢٤- علي اومليل -الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ص١١٦ -١١٧

اخطاره وناضل من أجل التصدي له، لن يرى في هذا الشعار للتسامح المقترن بالحرية الا غطاء لاخفاء الأطماع الغربية للسيطرة والاستعمار وذلك بهدم الوحدة الدينية التي تعتبر عنده أساساً للوحدة السياسية وعنصراً فاعلاً في مقاومة التهديد الاجنبي، ولهذا فقد رفع الافغاني من موقف دفاعي شعار التعصب أو التضامن الديني وبالتالي هاجم الذين يروجون للتسامح(٢٥).

ورأى الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) أن الاسلام دين ودنيا وان فصل الدين عن الدولة أمر مستحيل ودعا بوجوب اعلان الحرب على كل أنواع التخلف والموروثات البالية من بدع وخرافات وأوهام يعاني منها المسلمون حتى ينخلعوا من كل جمود وتقليد وانحطاط ورأى أن يكون ذلك عن طريق التربية والتعليم ولاسيما العلوم الحديثة التي أدخلها إلى الجامع الأزهر -القادرة وحدها على تجديد الحضارة العربية القديمة(٢٦).

وهو وان كان قد التزم في موضوع التسامح بموقف استاذه الدفاعي نفسه لكنه سلك فيه مسلكاً مخالفاً وخص موضوع التسامح بكتابه الاسلام والنصرانية بين العالم والمدنية الذي دافع فيه بنظرية سجالية عن أهمية ومكانة التسامح في الاسلام ورد فيه على بعض المفكرين العرب من معاصريه وعلى بعض المستشرقين مؤكداً في ردوده عليهم، تسامح المسلمين مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى وأعطى أمثلة على ذلك بالمكانة والمناصب التي احتلها غير المسلمين في المجتمعات الاسلامية سواء في المجال السياسي أو العلمي كما ان معاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم في اسبانيا مثلاً كان فيها تسامح أكثر مما كان في معادلة النصارى للمسلمين. وهكذا نلمس عند محمد عبده رغبة قوية لاثبات التسامح في الاسلام كتقليد وممارسة سواء

٢٥- التسامح واشكالية المرجعية في الخطاب العربي -ابراهيم اعراب- مجلة المستقبل العربي عدد ٢٢٤ لعام ١٩٩٣ ص٥٠

٢٦- عباس العقاد -محمد عبده ص٣٦.

في مجال الاعتقادات الدينية أو في مجال الفلسفة والعلم وسواء بين المسلمين أنفسهم أو بين غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى وكان محمد عبده وهو يفكر في الموضوع يستعمل كلمة التسامح وأحياناً كلمة التساهل من دون ان يهتم كثيراً بالاشكال اللغوي بقدر اهتمامه بالوقائع التاريخية الفعلية من أجل اسناد اطروحته التي تتضمن القول بوجود اسبقية زمنية ومفهومية للمسلمين في ممارسة التسامح.

وقد كان الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٠ -١٩٠٥) ثورة عارمة على عقيدة الجبر والتوكل ودعا إلى إعمال العقل في كل الأمور التي لا نص عليها ولاسند، حتى تستقيم أحوال المسلمين، ويعودوا إلى سابق عهدهم في القوة والحضارة المادية والفكرية على حد سواء. وقد ارجع في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد وكتابه أم القرى، أسباب تدهور المسلمين إلى سبب ديني هو انقسام المسلمين إلى مذاهب وقبولهم الظلم والجور والاستعمار وإلى سبب سياسي هو انعدام الحرية والعدالة والمساواة، وتولي أمور المسلمين من هو غير جدير بالولاية ولا أهلا لها. وسبب أخلاقي هو الارتياح إلى الجهل والتقليد وانتشار داء التوكل.

وكان من أبرز من دعا إلى محاربة التفرقة بين أهل السنة والشيعة السيد محسن الأمين ١٨٦٢ -١٩٥٢ وقد أطلق كلمته المشهورة «مازلنا نتشاجر حول الخلافة حتى أصبح خليفتنا المفوض السامي الفرنسي. كذلك فإن السيد عبد المحسن شرف الدين ١٨٧٣ -١٩٥٧ عزا سوء وتدهور أحوال العرب والمسلمين إلى انقسامهم طوائف ومذاهب متنابذة متناحرة ورأى ان السنة والشيعة جدولان من نهر واحد فرقتهما السياسة فلتجمعهما السياسة. ورأى أن قفل باب الاجتهاد جريمة بحق الاسلام والمسلمين وأكد على ان الاسلام السمح يقوم على مبدأ أصيل هو أن من تأول فاخطأ له اجر واحد ومن تأول فاصاب فله اجران[٢٧].

٢٧- العقل والشريعة -د. محمد مهدي فضل الله- ص٦٧

وإلى جانب التيار الديني التنويري الداعي إلى التسامح كان هنالك التيار التغييري أو التحديثي الذي كان يعتقد أن الاسلام وان كان هو دين الله، فهذا لايعني ان الحضارة المنبثقة عنه هي الحضارة الصحيحة فالحضارة الصحيحة والقويمة لايتوقف تحققها على وجود إطار فكري عام فقط. وعلى المسلمين ان يعيدوا النظر في تراثهم فيأخذون منه الصالحة لعصرهم ويطرحون مالا يصلح له لاسيما وان الاسلام يحض على التأمل والنظر والاجتهاد ويدفع التطور ومن اركان هذا التيار: قاسم امين (١٨٦٥ -١٩٠٨) الذي دعا إلى تحرير المرأة كاملاً من قيودها واستعادة آدميتها. وأحمد لطفي السيد ١٨٧٢ -١٩٦٣ الذي فصل بين المدنية والاسلام الذي رأى ان بقاء الأمة واستمرارها ونموها هو في تحقيق الوحدة الوطنية والانصهار بين جميع ابنائها بصرف النظر عن عقائدهم وانتماءاتهم ومذاهبهم ودياناتهم، وكان من المتحمسين لهذا التيار الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨ -١٩٦٦) الذي طالب بكل صراحة بفصل الدين عن الدولة.

وهكذا فإن أعمدة عصر النهضة وان اتفقوا على كثير من النقاط التي رأوها وسيلة لتجديد المجتمع وبناء الدولة، وان رأى معظمهم نبذ التعصب والأخذ بوسائل العلم الحديث فإن فكرة التسامح كترجمة لكلمة -TOLER ENCE، لم تحظ لديهم بتركيز واهتمام خاص، ويندرج هذا القول لدى التيار الديني منهم بصورة خاصة ضمن رؤية للحداثة وبعض مفاهيمها التي لاتتناقض مع الاسلام. وهذه الرؤية يشترك فيها أغلب السلفيين والاصلاحيين من جيل محمد عبده الذين على الرغم من حرصهم على الهوية الاسلامية، لم يندفعوا في اتجاه القطيعة مع الغرب وحداثته وانما تلمس لديهم رغبة في مد الجسور بين المرجعيتين التراثية العربية الاسلامية والنهضوية الاوروبية[٢٨].

٢٨- محمد عابد الجابري -الديمقراطية وحقوق الانسان ص٤١

ومع تأثرهم قليلا أو كثيراً بالمنظومة الليبرالية أو ببعض مفاهيمها فإنهم يتميزون بخاصيتين :

أولاهما ، هي كونهم لم يهتموا بالأصول الفلسفية لهذه المفاهيم ، فهم مثلا لم يبحثوا عن الأصل الفلسفي للتسامح أو الحرية أو الديمقراطية ، بل اكتفوا بالقول ان الاسلام لا يتعارض معها وهو في روحه دعوة إلى الحرية والتسامح ، وثانيتهما هي سعيهم الدائب إلى التأصيل لتلك المفاهيم داخل المرجعية التراثية والثقافية الاسلامية مما يعني ضمنيا ان الحرية والتسامح والعقلانية وغيرها ليست مقصورة على أوروبا وثقافتها ولامشروطة بسياقها التاريخي ، وهذا ما سمح لهم باطلاق القول بالاسبقية الزمنية كما هو الشأن في كل البحوث المتعلقة بحقوق الانسان ومنجزات العصر الحديث(٢٩).

٨- **التسامح في الفكر العربي الحديث** : أوردنا فيما سلف نبذة عن التسامح في تعريفه وتاريخه ومفهومه الذي تدرج فيه إلى ان وصل إلى اعتباره حقاً من حقوق الانسان المعترف به دوليا ، وقد أصبح لهذا الحق أهمية كبرى بعد زوال غالبية الأنظمة الشمولية وبعد ان خرج العالم من كابوس ما عرف بالحرب الباردة بين القوتين اللتين كانتا تتصدران السيادة في العالم . . . وكان من جراء ذلك تفجير وانبعاث نزعات عرقية وصعود حركات يمينية وفاشية متطرفة في أوروبا ، ونمو حركات دينية أصولية تقوم على تكفير كل من لايقول بقولها ، وجميع هذه الحركات تشترك في رفضها لقيم التسامح والديمقراطية وحقوق الانسان ، المتعارف عليها ، وتعمل على معاداة الآخر وكراهية الاجنبي . وقد دفعت هذه الأشكال من اللاتسامح الجديدة ، دفعت بالمجتمع الدولي إلى استعادة التسامح واكتشاف فضائله كما أدت إلى اثارة نقاشات وسجالات فلسفية ونظرية بين

٢٩- المستقبل العربي -عدد ٢٢٤- مرجع سابق.

النخب الثقافية والسياسية حول حدود التسامح ومايمكن التسامح معه ومالايمكن، وقد أشرنا إلى هذه النقاط في ثنايا هذا البحث، فهل عاش المثقفون العرب المعاصرون هذه المسألة أم أنهم وقفوا متفرجين بعيدين عن هذا الاهتمام والسجال الذي ولده مناخ دولي يتسم بصعود اليمين وانتعاش التعصب واللاتسامح خاصة في بعض الاقطار العربية والاسلامية كما هو معلوم، الأمر الذي كان يوجب على المفكرين في هذه البلدان إيلاء أمور التسامح ما تستحقه من بحث ودراسة واهتمام. لكن المثقف العربي المعاصر، وبحكم انتمائه الحضاري كان ولايزال يجد فكره محاصراً بسؤال إشكالي مغاير وخاص يدور حول مضمون التسامح في حد ذاته، وهل عرفته الثقافة العربية الاسلامية، أم كان شأنه شأن بقية حقوق الانسان التي اكتفى فيها بعض المثقفين بتكرار القول: إن تراثنا الاسلامي سبق الغرب في الوصول إلى ادراك هذه الحقوق وان لم تجد تطبيقاً لها خلال أربعة عشر قرنا.. وليس هذا فحسب بل وسبق أيضا في الوصول إلى كشف العلوم الحديثة التي جاء القرآن بكل مبادئها وهي لاتنتظر غير الكشف عنها والتي لم يتسنّ للمسلمين منذ أربعة عشر قرنا الكشف عن شيء منها..!! ومن سوء حظ المسلمين أنهم في كل تاريخهم لم يهتدوا لا إلى اكتشاف هذه العلوم ولا إلى استنباط حقوق الانسان وانما تلقوها من جملة ما تلقوه من نتاج الحضارة بدءاً من صنع الإبرة التي يخيطون بها ثيابهم وانتهاء بوسائل المدنية الحديثة التي تستنفد اثمانها كل مصادر دخلهم، وكل ذلك دون بذل أي مساهمة جادة في هذه الاكتشافات والانجازات.

لقد كنا ذكرنا عن عصر النهضة العربية وموقف روادها من مضمون التسامح الذي لم يبحثوا فكرته، بإمعان، وجاء بعد عصر النهضة ما يسمى بالعصر الحديث وافرز عدداً من المفكرين الذين نادوا بالتنوير والديمقراطية والاعتراف بالآخر وحق الاختلاف الخ.. ويضيق المجال عن استعراض هؤلاء التنويريين الذين لاقى بعضهم حتفه بسبب أفكاره على يد المتعصبين

المتنوعين في اعدادهم واللامتسامحين الذين يعتبرون أنفسهم الفرقة الناجية وما عداهم فهو في النار.

واذا كانت قد تألفت أحزاب سياسية تقليداً لليبرالية الغرب، رفعت شعار الديمقراطية في بعض البلدان العربية وفي فترات معينة وغير مستقرة، فإن هذه الأحزاب لم تعرف التسامح فيما بينها وليس هذا فحسب، بل إنها ضمن تنظيماتها لم تعرف الديمقراطية بين أعضائها فبقيت أجهزتها قمعية خالية من الروح ولاتلبث ان تتمزق عند كل طارئ وينال الرفاق من رفاقهم الحزبيين عند الاختلاف أقسى أنواع التنكيل والاضطهاد.

وفي الواقع ان الفكر العربي المعاصر بدأ منذ القرن الماضي وتجلى بتيارات رئيسية ثلاثة:

١- تيار الاصلاح الديني. ٢- التيار الليبرالي. ٣- التيار العلماني.

وهذه التيارات الفكرية اذا ماترجمت في تيارات سياسية يلاحظ انها مازالت مستمرة ورغم وجود تمايز بين هذه التيارات في المنطلقات إلا ان التمايز ينتفي في النهاية اذا أنها وان كانت جميعها تتغنى بالديمقراطية، وتنادي بحرية المواطن وتحديث المجتمع، فقد عجزت عن ارساء التسامح كمبدأ يقود تحركاتها، واذا كانت الساحة العربية الاسلامية قد عرفت سلسلة حوارات بين هذه التيارات: الحوار القومي -الاسلامي، الحوار القومي الماركسي، الحوار الاسلامي الماركسي الذي بدأ هنا وهناك ولكن متخفيا، لم تفضِ كل هذه الحوارات إلى نتائج إيجابية تنعكس على الاداء السياسي والاجتماعي والفكري بل ظلت أسيرة المنتديات والفنادق وبين قادة سياسيين. ويتفق الكثيرون على أن موانع الحوار والتسامح تتجلى في منطق الاستبعاد والاقصاء وادعاء كل تيار امتلاكه للحقيقة المطلقة، ويرى انه وحده الفرقة الناجية حسب الحديث المتداول منذ القديم، بينما كان يفترض البحث عن صيغة للتسامح تجد الحل الأمثل والشرط الوحيد للحوار وهو ايجاد كل التيارات على نفس المستوى من التحليل والموضوعية.

مع ذلك ومع انعدام التسامح على مستوى الممارسة العلمية في التيارات الفكرية المشار إليها، والتي عرفتها البلدان العربية والاسلامية في العصر الحديث على مختلف توجهاتها ونزعاتها ولاسيما التيارات الدينية التي كان لها حضورها في أواخر القرن العشرين والتي لاتزال ناشطة وفاعلة على الساحة العربية الاسلامية، فإن هنالك عدداً من الباحثين والمفكرين ممن نادى بالعلمانية واعتبرها المخرج لما تعانيه هذه المجتمعات من تطرف وعنف ولاتسامح أخَّر وجوده كل تقدم وازدهار في بعض البلدان. ولم تخل الساحة أيضاً من بعض الكتاب الاسلاميين الذين حاولوا الرجوع إلى التراث واستخلاص منه، أن الفكر الاسلامي قد قبل مبادئ الديمقراطية وقبل مبدأ التسامح والاعتراف بحق الاختلاف، واستنكار الإرهاب الذي هو الضرب الأقصى من العنف، الذي يتم باسم الدين أي باسم أجهزة لاحديثة أصلاً وبالتالي هي مغايرة تماماً في قوامها الخاص لبنية الدولة الحديثة من حيث هي مشتقة أصلاً من تأسيس قانوني لإمكانية الحكم ولإمكانية الحكم المدني بعامة، هذا الحكم المدني الذي يهدده العنف الأصولي الذي يتمثل خطره في منازعته للدولة القانونية من خارج ارضيتها الخاصة.

إن مسألة الديمقراطية لم تطرح لدينا بشكل جذري طالما أنها لم تأخذ مسألة التسامح بوصفها البوابة الأساسية لها. وقد ظل تفكيرنا الحالي في الديمقراطية مقترنا بطبيعة الخطر الذي يتهدده في امكانية وجوده أي الخطر الأصولي. ومع أن مسألة التسامح هي النطاق الذي يجعل المفكرين قادرين على مناظرة طريفة للنقاش الحديث عن طبيعة الصعوبة الديمقراطية فإن طرح مسألة التسامح بشكل صريح، في هذا الموضوع، بقي محدوداً. وبقيت مسألة الاختلاف وقبول الآخر موضع جدل، وقد عني بها عدد من المثقفين وبخاصة من مثقفي المغرب العربي وفي هذا يرى علي أومليل[٣٠] ان الحديث عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديمقراطية فالنظام الديمقراطي يسلم بالإختلاف

٣٠- علي أومليل في شرعية الاختلاف ص١٠٢

ويشرع له وينظمه ويبني عليه فهو نظام يسلم بالتعددية ويقول «ان الاختلاف في المفهوم الديمقراطي ليس تفتيتاً وتجزئة بل هو بديل عن كل استبداد ومغلف بغلاف الوحدة . . . حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة . ثم هنالك سلبيات ومزالق للتعددية حتى في مستوى التعبير المؤسسي الديمقراطي ، إلا ان عيوب الديمقراطية تصحح بالديمقراطية وليس بالغائها فالدفاع عن حق الاختلاف هو الشرط الأولي لتأسيس تقاليد الحوار ولقيام المشروع الاجتماعي المبني على الوفاق العام بين اطراف متعددة مع ضمان حرية الرأي والتنظيم والمشاركة» .

ويساهم فتحي التريكي [٣١] في التعبير عن فكرة الاختلاف فيقول : «الابداع الأصيل لايولد الا عن التنوع والاختلاف ، لأن الحرية الحقيقية والكاملة التي تضمن للفرد حقوقه وللاقليات تعبيراتها الاجتماعية هي التي تولد الفكر المبدع . والفكر الابداعي الأصيل هو الذي يستطيع مقاومة الهيمنة والاستعمار . ففلسفة التنوع هي فلسفة الابداع لأنها تضمن لك ان تفكر بوجه آخر وهي فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربي لأنها تستطيع بأصالتها وابداعاتها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات» .

ويبحث علي حرب ، من المشرق في العديد من كتبه موضوع الاختلاف والحقيقة ويرى ان الحقيقة تتباين صورها وتختلف وجوهها ، والطريق إلى الحق ليس واحداً بالضرورة فالانسان كائن متعدد الابعاد والوجود رحب الدلالة والاختلاف يولد المعنى ويخلق الدلالة [٣٢] وهو يرى ان الاقرار بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد ، وليس العكس كما يُظن ويُعتقد . وهو لاينظر إلى الاختلاف بوصفه ضلالاً وانحرافا ، بل بوصفه طريقاً آخر أو مذهباً آخر أو اجتهاداً آخر [٣٣] .

ويقول علي الوردي [٣٤] لم يبتكر العقل البشري مكيدة أبشع من

٣١- في كتابه قراءات في فلسفة التنوع -تونس الدار العربية للكتاب ١٩٨٨ ص٥

٣٢- علي حرب -نقد النص- بيروت -المركز الثقافي العربي ١٩٩٣ ص٨

٣٣- علي حرب -نقد الحقيقة- بيروت -المركز الثقافي العربي ١٩٩٣

٣٤- د. علي الوردي -مهزلة العقل البشري -ط-دار كوفان لندن -١٩٩٤ ص٤١

مكيدة الحق والحقيقة ، ولست أجد انسانا في هذه الدنيا لايدعي حب الحق والحقيقة . حتى أولئك الظلمة الذين ملأوا صفحات التاريخ بمظالمهم التي تقشعر منها الابدان، لاتكاد تستمع إلى أقوالهم حتى تجدها مفعمة بحب الحق والحقيقة . والويل عندئذ لذلك البائس الذي يقع تحت وطأتهم . فهو يتلوى من شدة الظلم الواقع عليه منهم بينما هم يرفعون عقيرتهم هاتفين بانشودة الحق والحقيقة . ويقول كلما كان الإنسان أكثر انعزالاً كان أكثر تعصبا واضيق ذهنا . والحق لايمكن ان يحتكره فريق من الناس دون فريق . كل فريق ينظر إلى الحق من جانبه الخاص به وهو لايدري بأن للحق أوجهاً أخرى . فيجب أن يدرك الانسان بأنه مقبل على عصر جديد لاتصلح فيه الافكار المحدودة التي كان يتباهى بها اجداده المغفلون .

ومن أبرز من ساهم في موضوع التسامح في الفكر العربي المعاصر محمد آركون ومحمد عابد الجابري . فمحمد اركون وهو يتناول مسألة التسامح واللاتسامح في التراث الاسلامي في محاضرة له القاها في ندوة قرطاج في تونس حول التسامح[٣٥] انطلق من ان التسامح لايمكن فهمه نقديا الا بربطه بمفهوم اللاتسامح وما لايمكن التسامح فيه، ليخلص إلى التأكيد على ان التسامح كمفهوم لم يعرفه السياق الاسلامي تاريخيا و«انه يعتبر واحداً من أنواع اللامفكر فيه imPENSABLE في الفكر الاسلامي» . ويرجع اركون ذلك إلى عائق النستمولوجي يسميه بالسياج الدوغمائي ومصادرات العقل الارثوذكسي . أما التسامح كممارسة فعلية ، فإنه هو الآخر كان غائباً في المجتمعات الاسلامية لعدم وجود شروط تحقق ذلك، منها عدم وجود مجتمع مدني (أو بؤرة على الأقل) متشبع بثقافة فلسفية ونقدية وقانونية وعدم وجود دولة قانون تضمن عدم التعرض للعقاب عند التعبير عن موقف فكري ومذهبي مخالف وهذا الغياب عنده ليس خاصاً بالفكر الاسلامي ، بل يشترك فيه مع فكر العصر الوسيط لأن اركون لايميز

٣٥- مجلة المستقبل العربي عدد ٢٢٤ -ص٥٤

بين الفكر الوسطوي المسيحي والفكر الاسلامي فهما عنده من انتاج العقل الديني وهذا العقل عنده لم يفكر في التسامح بمعناه الايجابي الحديث، بل أقصى ما فكر فيه هو نوع من التسامح السلبي، كما تجسد مثلاً عند العرب في مفهوم الحِلم (بكسر الحاء) الذي هوتعبير عن الشفقة التي يكنها القوي للضعيف أو المنتصر للمنهزم، وهذا يختلف جذريا عن المعنى الايجابي والحديث للتسامح كقيمة من قيم الحداثة ونتاج العقل الحديث المؤسس على المساواة وينتهي اركون في أطروحته إلى رفض «اسقاط مفهوم التسامح الذي يعتبر مرغوباً اليوم، في الماضي وفي التراث الاسلامي الذي لم يعرفه تاريخياً» ويبقى هذا المفهوم عنده حديثاً ولايمكن العثور عليه الا في مرجعيته الأوروبية.

اما محمد عابد الجابري فإن الرؤية تختلف عنده[٣٦] وتسير في اتجاه تأصيل مفهوم التسامح في الحضارة العربية والتراث الاسلامي انطلاقاً من اطروحته التي تقول «بتبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا» وعملية التبيئة للمفاهيم الحديثة المنقولة من الفكر الأوروبي أصبحت من ضمن الآليات التي يشتغل بها الجابري في جل ما كتبه من التراث، وهو يعتبر ان اللجوء إلى تبيئة مفهوم مًّا من المفاهيم في حقل معرفي اجنبي عن حقله المعرفي الأصلي انما تمليها الحاجة إليه في ذلك الحقل.

وفي سبيل اشباع هذه الحاجة سينقب الجابري في هذا التراث عما يعبر عن التسامح أي عن كلمة ومفهوم يرادفانه، أو عن تجلياته في بعض مواقف المفكرين المسلمين وتأويلاتهم. وهكذا وانطلاقاً من تعريفه للتسامح باعتباره يقوم على ضرورة فهم الآخر واعطائه الأسبقية والتماس الحجج له بقدر ما نلتمسها لأنفسنا سيجد الجابري ضالته في مفهومي الاجتهاد والعدل وبخاصة هذا الأخير كما ورد استعماله عند المعتزلة وابن

٣٦- المثقفون في الحضارة العربية -محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٥)

رشد الذي يعتبره الجابري صوتاً متميزاً في هذا المجال بما سجله من ملاحظات وانتقادات على أبي حامد الغزالي الذي لم يكن متسامحاً مع مخالفيه من المذاهب الأخرى، وقد أشرنا سابقاً إلى التجليات الأولى للتسامح التي يجدها الجابري لدى الجيل الأول من المثقفين في الاسلام وكيف وجد في ابي حنيفة وبعض أقواله امارات على التسامح.

وهكذا ومن مجمل ما تقدم يتبين مدى تلمس التسامح في التراث الاسلامي ويتبين مدى التباين والاختلاف بين اطروحات الباحثين في التسامح ومنهم الجابري واركون.

وفي الوقت الذي تقرر فيه الأمم المتحدة التسامح كحق من حقوق الانسان -كما ذكرنا في مطلع هذا البحث، وفي الوقت الذي تصبح فيه كلمة الديمقراطية على كل شفة ولسان ويجمع المفكرون في الغرب والشرق تقريباً على أنها السبيل لكرامة الانسان ونهوض المجتمعات والتقدم، تبرز دائرة العنف الجهنمية في البلدان العربية الاسلامية باسم الدين، ومع ارتباط هذه الدائرة بمسبباتها من فساد الطبقات العليا، وتنامي الفقر، وتخلخل مؤسسات الدولة إلى درجة مروعة، ومع التهميش للمواطنين والتشوه الاجتماعي والفكري والثقافي في البلدان العربية والاسلامية، مع كل هذا يتجاور تنامي جماعات العنف مدعي التدين، إلى جانب البطر والترف المستفز للفقير في قيمه، والفاحش في قبحه وتشوهاته الثقافية والوجدانية وينمو أيضاً الطغيان وينقهر الفكر ويصبح التسامح فكرة غريبة في المجتمع الذي ينكفئ على أسوأ ما في تاريخه من تخلف وتعصب، ولذلك يرجع هذا المجتمع إلى حيث لايستطيع الفكر المستنير فيه، الاهتداء إلى تحديد المصير أو معرفة النهاية المأساوية المتوقعة. . .

اننا ونحن في فجر القرن الحادي والعشرين لابد ان ندرك ان التسامح يجب أن يشمل الجميع، للمساهمة في المسيرة الكونية واكتساب المعارف الفكرية والعلمية التي تمكن إلى مزيد من النماء والتطور، وفي هذا لابد من

العمل المتواصل والجاد على مستوى الحكومات والمجتمعات كافة في الوطن العربي والاسلامي، على ارساء مفاهيم الديمقراطية، وان نزيل من هذه المجتمعات الوصمة التي تلحقها أجهزة متآمرة، بالبلدان العربية -الاسلامية بأنها بلدان يقطنها فقط المهووسون أو المتعصبون، فان الاسلام ليس حاملا للعنف أبداً، وان نقيم في مجتمعاتنا دولة القانون بكل جدية وحزم عن طريق التسامح والديمقراطية هو وحده الطريق الصحيح لكل تقدم. وليكن شعارنا المفضل: «كن شديد التسامح مع من يخالفك الرأي، فإن لم يكن رأيه كل الصواب، فلاتكن أنت كل الخطأ بتشبثك، وأقل ما في حرية الفكر والقول تربية الطبع على الشجاعة والصدق. وبئس الناس اذا قسروا على الجبن والكذب»[٣٧].

* * *

٣٧-شبلي شميل: فلسفة النشوء والارتقاء -دار مارون عبود بيروت ١٩٨٣ ص٢٠

نظرة في مجتمعات الشرق القديم: «الشرائع، القوانين، الدولة»

محمد سليمان حسن

مقدمات أولية:

قد يبدو لبعض من الباحثين، استخدام النظر الفلسفي، في الحضارات الشرقية القديمة، ضرباً من الوهم، لاعتبارات عدة، معرفية وايديولوجية. فقد حددت الدراسات الفلسفية التاريخية، بدايات الفلسفة، بالمرحلة اليونانية، من تاريخ الفكر الإنساني، معتبرة أن ما سبق، لايتجاوز البحث النظري

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية. من مؤلفاته «دراسات في الفلسفة الأوروبية».

العقلي المؤطر ضمن الفكر الميثولوجي والثيولوجي العقيدي، البعيد في أغلبه، عن الحكم العقلي النظري المجرد. وأكد هذا الموقف، النظرة المركزية الأوروبية، التي قيمت الفكر الفلسفي على مصادرها المعرفية والانثولوجية في آن معاً، وحددتها بالفكر اليوناني. وظلت هذه القضايا، صالحة للتفسير والتناول، إلى مراحل مقاربة زمنياً من تاريخنا المعاصر. وعلى الرغم من ورود دراسات أوروبية معاصرة، تؤكد على جدلية العلاقة بين التراث اليوناني والميراث الإنساني بعامة، واستفادة اليونان مما قدمته الحضارات السابقة عليها - زمنياً على الأقل - إلا أن هذا التصور الانثولوجي المعرفي، مازال سائداً حتى الآن، ومازال حتى الآن -للأسف- يرسف فيه الفكر العربي حديثه ومعاصره في أغلبه. ويكفي للدلالة على ذلك، خلو الدراسات الفلسفية الجامعية من مثل التصورات المعرفية السابقة للأغريق، ودراسة الفكر الفلسفي من اليونان. البدء بهم، ولربما النهاية فيهم، بما أنه ينتهي بأخلافهم الأوروبيين.

إن دراستنا للفكر الشرقي بعامة، ينطلق من مستويات وطروحات معرفية عدة. لاتتجاوز بطبيعة الحال، المقاربات المعرفية القابلة للجدل.

- إن المعطى المعرفي للحضارات الإنسانية، بحوامله الاقتصادية والاجتماعية، يشكل كلاً موحداً، لايفصله إلا الفارق الزمني في الظهور بين حضارة وأخرى.

- اختلاف مستويات التعبير المعرفي من حضارة لأخرى، ذلك بديهة، تقرها وتؤكدها ضرورات عدة، تتعلق بالمصادر المعرفية، واختلاف البيئة والمناخ والمعطيات الاقتصادية والاجتماعية للأمة حاملة الحضارة.

- إن دراسة موضوعية متأنية للتاريخ المعرفي للحضارات، تؤكد لنا مدى تأثر الحضارات بعضها ببعض، فتأثر اليونان بالشرق، والمسلمين باليونان، والأوروبيين بالعرب المسلمين، والعرب المعاصرين بالأوروبيين وهكذا..

– إن التجزيء والقطع في المعطى المعرفي ضرورة في أحيان كثيرة، لإدراك خصوصية المجتمعات، لكنها قد تؤدي في بعض الأحيان، في استخداماتها، إلى حالة من النفي المعرفي، وعدم الضبط. وبخاصة، استخدام المعطى المعرفي تاريخياً، كحالة قطع زمني، بين حضارة وأخرى.

– إن من ضروب الوهم اختزال الفلسفة في تعريف محدد (رؤية شخصية). وبخاصة أن الفلسفة تتسم بالشمولية، وبالمعطى المعرفي القادر على التعبير عن جزئيات المعطى المعرفي للإنسان بمجموعه (العقل الجمعي). وقد قدمت لنا الفلسفة الدليل على ذلك عبر تاريخها. فكانت التعبير الأدق عن كافة التغيرات، ليس في البنية التحتية فقط، بل في البنية الفوقية أيضاً، بتعبيراتها العلمية والتاريخية والإنسانية. وبالتالي، فإن الفلسفة ليست علماً من العلوم وحسب. بل هي العلم القادر على التعبير عن معطيات العلوم الأخرى، بما هي معطى إنساني. فالفلسفة هي الإنسان في علائقه مع الوجودات الأخرى (وهذا ليس بتعريف)، وبالتالي، هي تلك الرؤية الإنسانية للمعطى المعرفي عبر تاريخ تطوره. من الميثولوجيا إلى الثيولوجيا إلى الاجتماع الإنساني (بما فيه علم النفس) إلى المعطى (العلمي) بما هو معطى معرفي إنساني.

– عند هذا الحد، فإن دراستنا للفلسفة في تاريخ المعرفة الشرقية، يقوم على فهم الميثولوجيا والثيولوجيا معاً، على أنها معطى معرفي عبر عنه فلسفياً بجملة من االقضايا المعرفية، المعبّرة عن وضعية الإنسان ضمن هذه التشكيلات المعرفية المهيمنة.

– إن طروحات معاصرة من مثل (وجود، زمن، مصير، حرية.. الخ) إضافة إلى (ميتافيزيقا، طبيعة)، هي طروحات لاتكتسب خصوصيتها المعرفية الزمنية، إلا من خلال الرؤية الخاصة لها في الفلسفة

المعاصرة، والتي هي نتيجة الوقوف على موروث معرفي إنساني مغرق في القدم. وبالتالي، فإن الاسقاط التاريخي وارد من الناحية المفاهيمية فقط (كمصطلح). يأخذ تعبيره الزمني التاريخي ضمن محددات وجوده. ومن هنا، يكون التاريخ هو الضامن الكلي للفكر الإنساني في تطوره كحاضنٍ له. والقطع الجذري في التاريخ كحاضنٍ للمعرفة الإنسانية، قد يبدو، إن لم يكن، ضرباً من اللعب السياسي الايديولوجي المعاصر. الغاية منه، إفراغ الحضارات الإنسانية من محتواها، لصالح حضارة وحيدة مميزة.

- إن طروحاتنا الفلسفية في هذه الدراسة، تأخذ وجوداتها من قبيل (المقاربة) المفاهيمية، المرتبطة بوجودات اجتماعية اقتصادية، ارتأيناها ضمن خطها التاريخي الضامن للفكر العربي القديم، في حضارته الموغلة في القدم. وبالتالي. فهي مقاربة مفاهيمية رجراجة، قابلة للتحول، والتفسير على أنحاء شتى، تتجاوز بكل الأحوال رؤيتنا، التي ليست الوحيدة.

- **التاريخ: التحقيب الزمني والحراك الإجتماعي:**

تشير الدراسات التاريخية الوثائقية، الحديثة والقديمة. والدراسات الناتجة عن الحفريات الأثرية في المنطقة العربية (بلاد الرافدين وسورية القديمة)، والاثنولوجية منها بخاصة، إلى أن تلك المنطقة، موطن الإنسان الأول في العالم. وأولى حضارات العالم، نشأت عليها. فقد وجدت آلات من العصر الحجري القديم[١]، وكذلك هياكل إنسان (نياندرتال) وأحجار صوانية، وأدوات أخرى، في فلسطين[٢].

كما أكدت تلك الدراسات، وجود حضارات تعود إلى العصر الحجري القديم في مناطق أخرى. وقدمت لنا الحفائر الأثرية في مناطق متعددة في (أور) و(كيش)[٣]، وجود حضارة تعود للألف الرابع قبل الميلاد. وفي فلسطين وسورية، وجدت الحفريات الأثرية دلائل تشير إلى

وجود حضارة تعود إلى العصر الحجري المتوسط[٤]، هي (الناطوفية)، استمرت حتى / ٥٠٠٠ق.م/. كذلك في أريحا وبيسان ومجدو في فلسطين، حوالي / ٣٠٠٠-٢٠٠٠ق.م/ كما وجدت آثار تدل على وجود حضارة في فينيقيا الكنعانية على الساحل السوري تعود إلى العصر البرونزي[٥]، في رأس شمرا وجبيل. وإلى العصر النحاسي[٦]، في سورية الشمالية في / كركميش/ ومناطق أخرى[٧]

ويؤكد العلماء الدارسون، أن أهم أسباب قيام الحضارة في هذه المنطقة، العامل الجغرافي، بما فيه عامل المناخ. فقد كان لموقع هذه المنطقة الدور الأكبر في إنشاء أولى حضارات العالم. من خلال الأراضي الزراعية الخصبة، التي وفرتها طبيعة التربة، وفيضانات الأنهار، وتكوين دلتات زراعية، مما أدى لاستقرار الإنسان، وبخاصة على ضفاف أنهار (دجلة والفرات والخابور والعاصي) وأنهار سورية الأخرى في فلسطين ولبنان[٨]. كما ساعد على ذلك، عامل المناخ. الذي وفر الدفء اللازم والأمطار الغزيرة. مما يعني، تجدد الحياة الزراعية دائماً. إضافة إلى التشكل الجيولوجي للمنطقة، من سهول فسيحة، ووديان، ساعدت على الاستقرار[٩].

في هذا التوضع الجغرافي، نشأت الحضارة الأولى، ونشأت أول مدنيّة في العالم، إلى جانب المدنية المصرية. فكانا من أضخم مدنيات العالم وحضاراته[١٠].

يضاف إلى عامل المناخ وقيام الزراعة، وجود المعادن في تلك المنطقة، التي لعبت دوراً كبيراً في قيام حضارات قوية، ترتكز على أسس صناعية وتجارية وعسكرية قوية. فقد دلت الحفريات الأثرية على وجود النحاس في أراضي الجزيرة (دجلة والفرات) حوالي / ٤٥٠٠ق.م/[١١].

في تلك المنطقة، التي هاجرت إليها القبائل من شبه الجزيرة العربية، بدأت رحلة الإنسان الأولى، رحلة الاستقرار. بدأ بتحسين أدوات

عمله، وبخاصة أدواته الزراعية، ثم استنبط الوسائل الكفيلة بالتغلب على مشكلة فيضان الأنهار سنوياً في فصل الربيع.

هذا العمل الذي يحتاج إلى جهد جماعي، كان السبب الأول في التشكيل المديني - السياسي والاجتماعي معاً. فنشأت الدولة - المدينة، المتطورة أصلاً عن الدولة - القرية، في ذلك الزمن، وأصبح لإنسان تلك المنطقة، زعماؤه وقادته، ووجوده الاجتماعي والتاريخي[١٢].

ومن صراع الإنسان مع الطبيعة لتشكيل وجوده. نقل موروثه التاريخي، في تشكيل معرفي أولي - ميثولوجي - أكسبه طابعاً دنيوياً، عبر الثيولوجيا العقيدية (الدين). ومارسه عبر الوجودات السياسية اللاحقة (الملك-الإله)[١٣].

مع التكوين السياسي-الاجتماعي الأول (القبلي-المديني) نشأت الزراعة والتجارة والصناعة. ثم نشأ التاريخ المدون عبر الكتابة. ووضعت نظم الحكومات وشرائعها، وقوانين العدالة الاجتماعية. كما شيدت المكتبات. وازدهر الأدب والفن والموسيقا. وتطورت مفاهيم الميثولوجيا والثيولوجيا القديمة. وكانت الوجه الأول للحضارة الإنسانية بحق[١٤].

وإلى ضفاف بلاد الرافدين وسورية القديمة، قدمت قبائل شبه الجزيرة العربية، وانشأت الحضارات، وهي القبائل أو الأقوام التالية:

١ - الفينيقيون (الكنعانيون): قبائل هاجرت من شبه الجزيرة العربية، استقرت في سواحل سورية، أواخر الألف الثالث قبل الميلاد(١٥). في المنطقة الممتدة من رأس شمرا في سورية حتى جبل الكرمل في فلسطين. وكانت الممر الوحيد بين قارات العالم القديم (آسيا، أفريقيا، أوروبا)[١٦]. اخترعوا الأبجدية الأولى، واعتبروا من أعظم تجار العالم. أسسوا مستعمرات تجارية على سواحل المتوسط مثل (قرطاجة) التونسية[١٧].

٢- الآراميون: قبائل خرجت من صحراء سورية، باتجاه المناطق الخصبة، تحت أسماء عدة، مثل (أهلام، سوتي) حوالي القرن الرابع قبل الميلاد. أما كلمة (آرامي) فاستخدمت لأول مرة، حوالي /١٠٠٠ق. م/[١٨]. استقروا بداية في منطقة (حران)[١٩]. ثم في سورية. حيث أسسوا مدناً حضارية. من أهم ممالكهم. مملكة دمشق (بن حدد)، إضافة إلى ممالك في حلب وحماه و(زنجرلي) عند جبل الأمانوس في الجزيرة السورية[٢٠]. إنشأوا اللغة الآرامية. وكانت اللغة السائدة، ليس عربياً فقط، بل عالمياً، فقد كانت لغة التخاطب في المشرق العربي حتى إيران[٢١].

٣- الأكاديون: قبائل استقرت على ضفاف الفرات، من أهم مدنهم /كيش/ على الفرات، ثم /أكاد/ العاصمة التي بناها قائدهم /سرجون -صارغون الأول/ حوالي /٢٣٤٠ ق. م/[٢٢].

٤- البابليون: قبائل استقرت في منطقة بلاد الرافدين، فبنى أبناؤها مدينة /بابل - بيت الإله/، عاصمتهم. من أعظم قادتهم /حمورابي/ المشرع الكبير[٢٣].

٥- الآشوريون: قبائل استقرت في بلاد الرافدين والفرات، سنة /١٧٧٥ ق. م/ عاصمتهم /آشور/، أهم مدنهم /نينوى/، أما أهم قادتهم (صارغون الثاني) و(آشور بانيبال)[٢٤].

٦- الكلدانيون: قبائل استقرت في سورية وحوض الفرات حوالي /٦١٢-٢٣٨ ق. م/، من أهم ملوكهم (نبوخذ نصر)[٢٥].

٧- السومريون: قبائل آرية العرق. قدمت بلاد الرافدين حوالي /٣٢٠٠ ق. م/ أسسوا عدة مدن منها /أورUr/ و/ أوما Oumma/ ولاغاش Lagach/ و/ ماري Mari/ . وغيرها. استمروا حتى عام/ ٢٧٢٥ ق. م/ . عرفوا الزراعة، واستعملوا المحراث. كما عرفوا العجلة، وأوجدوا الكتابة المسمارية منذ الألف الرابع قبل الميلاد. يعتبر السومريون، المؤسسين الأوائل لحضارات المنطقة الرافدية والسورية[٢٦].

– التصور الاقتصادي: الحراك الاجتماعي ونمط الانتاج الاقتصادي:

إن دراسة نمط الانتاج الاقتصادي وتشكيلته الاجتماعية، يدخل ضمن محددات عدة. أغنت هذا التشكيل، وأمدته بأسباب القوة. إذ قام على الدوام بدور هام في تحديد نمط التشكيل السياسي المديني.

ويمكن حصر هذه المحددات على وجه التقريب، في التشكيل الجيولوجي والجغرافي للمنطقة، بما فيه التشكيل المناخي. فمنطقة الشرق العربي، تقع على تشكيل جيولوجي، أمد المنطقة بكثير من الثروات الطبيعية، التي لعبت دوراً هماً في تمتين قوة الدولة اقتصادياً وعسكرياً، وبخاصة استعمال مواد الحديد والبرونز والنحاس في الصناعة، وعلى نحو أدق الحربية منها.

كما كان للعامل الجغرافي، الدور الأكبر في تأسيس مفهوم الاستقرار السكاني، بحيث وقعت حضارات الشرق العربي، ضمن تشكيل، ضم السهول والوديان الفسيحة. إضافة إلى الأنهار الغزيرة (دجلة والفرات). وجاء المناخ المتوسطي، الغزير الأمطار، يساهم في الاستقرار السكاني، ونشوء الزراعة، المصدر الأول للحياة الانسانية.

وهناك، التشكيل الاجتماعي. الذي قدمّت به قبائل شبه الجزيرة العربية إلى منطقة بلاد الرافدين وسورية، وهو تشكيل قبلي، يقوم على المركزية في القيادة، وتشده أواصر القربى في الدفاع ضد الغزو الخارجي.

هذا على مستوى محددات البنية التحتية للتشكيل الاقتصادي. أما محددات البنية الفوقية. فقد قامت الميثولوجيا والثيولوجيا، بدور هام في تشكيل نظم الاقتصاد السياسي للمنطقة، بما حملته من موروث معرفي ميثولوجي- عقيدي، تطور لاحقاً إلى أشكال اقتصادية انتاجية أكثر رقياً.

فالتطور الميثولوجي- العقيدي للشرق القديم، يقوم على مفهوم المركزية. سواء الإلهية أم السياسية، فعلى الرغم من تعدد الآلهة، كان لهذه التعددية وحدة في القلب. فالآلهة يقودها الاله الأول، الخالق للكل. وهو

إله بمعنى العام والخاص. الاله الأول الميثولوجي- العقيدي، الذي انشأ هذا العالم، وكونه. وهو أيضاً، إله المدينة الواحدة. فلكل مدينة إلهها، رغم وجود آلهة أخرى. ولعل ذلك يعود إلى التشكيل الاجتماعي السياسي- القبلي. الذي يأخذ بنظام التقسيم إلى القبيلة والعشيرة والفخوذ والبطون.. إلخ. وإلى التقسيم السياسي للدولة. فهناك العاصمة المركز، والمدن المجاورة، التي لها استقلاليتها السياسية، حيال المدن الأخرى. والتي ترتبط بالمركز ارتباطاً صميماً[٢٧].

على هذا النحو، جاء النمط الاقتصادي مركزياً، كما هي الأنماط الأخرى. «فالملك هو المالك الواحد الأوحد لأراضي المملكة». والآخر، يعمل عنده بكل مستوياته الاجتماعية- الطبقية. يعمل ليقدم له منتوجه، لقاء ما يقيم أوده، أو مكانته الاجتماعية. وبالتالي، فإن الغاية من المركزية الاقتصادية، الانتفاع السياسي من هذه العلاقة، ضمن تراتبية اجتماعية واقتصادية، تفضي إلى «ضمان الأشغال العامة، الشرط الضروري لاعادة الانتاج»[٢٨].

وتشير الدراسات التاريخية، المبنية على الحفريات الأثرية، إلى أن نظام الاقطاع، هو التشكيل الاقتصادي المركزي الأول، الذي انبثق عن المشاعية البدائية لعصور ما قبل التاريخ. والذي وجد في الحضارة السومرية- كأس اقتصادي أول. إذ كانت العقارات الثابتة تسجل في الوثائق الادارية. وكان على أصحاب الأرض تقديم نصيب من الغلة إلى الدولة لأن الأرض للآلهة التي قيّمت الملوك على إدارة شؤونها[٢٩].

وقد ساهم الاقتصاد المركزي في التأسيس السياسي. إذ كان الملوك نظراً لهذه المركزية، يقومون باقتطاع أراض من المملكة عقب الحروب، يهدونها لقادة جيوشهم، معفاة من الضرائب، مقابل المحافظة على النظام في اقطاعاتهم، وتقديم العتاد والجند للملك عند الحاجة[٣٠].

كما كان للسومريين الفضل في تطوير النظم الاقتصادية، وبخاصة في

المبادلات التجارية الداخلية والخارجية. ساهموا في تأسيس نظم تجارية ومصرفية، وأشكال بعقود مكتوبة. قدموا كل ذلك للقبائل التي استوطنت المنطقة، وبنت الحضارات عليها[٣١].

وقد طور البابليون ذلك. بتمييزهم بين نمطين من الانتاج. الأول اليدوي، والثاني الذهني التأملي. وأدى ذلك إلى بروز طبقتين. الأولى تعمل في الزراعة التي يقوم بها الرقيق والمستأجرون، والفلاحون الملاك، الذين لم تكن مكانتهم الاجتماعية بأفضل من العبيد. والثانية، الذهنية التأملية، التي يعمل بها التجار والصناع من جهة والكهنة والملوك من جهة أخرى[٣٢].

أما الآشوريون. فقد طوروا نظماً قانونية على درجة كبيرة من القساوة. في سبيل المحافظة على المركزية الاقتصادية للدولة، وبالتالي السياسية. فقد ورد في القانون الآشوري «إذا تسلم عبد أو أمة من امرأة شريفة شيئاً مسروقاً، فليقطعوا من العبد أو الأمة الأذن والأنف عوضاً عما سرق، وليقطع الشريف أذني زوجه»[٣٣].

وفي سورية القديمة. لم تكن النظم الاقتصادية أكثر تطوراً من النظم البابلية والآشورية. وبخاصة لدى الآراميين. لكن، يمكن إيجاد معادل اقتصادي، أكثر مرونة وخروجاً عن النمط الاقطاعي لدى الكنعانيين. والذي لعب موقعهم الجغرافي على ساحل البحر، وقلة الأراضي الزراعية لديهم، وممارسة التجارة بحرفة وعالمية. ! إلى نشوء نظم اجتماعية- سياسية، أقل بطريركية، وأكثر علمانية، وبعداً عن التصور الميثولوجي- العقيدي. مما أفضى إلى مكانة أفضل للطبقات الاجتماعية، وتطوراً في التشكيل السياسي، بوجود مجلس ديني ومجلس علماني، على رأسه الملك الذي يقود الدولة. فكل التشريعات عموماً، كانت تصب في صلب النظرة المركزية.

- التصور الاجتماعي: النظم الاجتماعية والتقسيم الطبقي:

إن الحديث عن النظم الاجتماعية، والتقسيم الطبقي، لدى الحضارات الشرقية القديمة. يعني مرحلة متطورة في تاريخ الوجود

الاجتماعي للإنسان. فلم يصل الفرد إلى هذه المرحلة من التشكيل الاجتماعي، إلا، بعد المرور بمرحلة طويلة من المشاعية البدائية اجتماعياً، المرتبطة بأسس التشكيل الاقتصادي- الانتاجي للفرد في تلك المرحلة، مرحلة ما قبل التاريخ.

وقد ساهم الاقتصاد الإنساني كنتاج وممارسة، في هذا التشكيل الاجتماعي الجديد، المؤسس على مفهوم الاستقرار السكاني، والنتاج الاقتصادي الوفير، والمدنية السياسية الأكثر رقياً وتطوراً في زمنها.

لقد كان الحامل الاجتماعي دوماً، الأساس في تحديد التصور البدئي للتشكيل الاجتماعي، الذي وجد تعبيره في الانتاج الاقتصادي والممارسة السياسية. أي فعالية الحامل الاقتصادي والسياسي. فالشكل الطبيعي For-mal Natural، والأولي للتشكيلة الاجتماعية، كان الأسرة، ثم الجماعة العائلية (مجموعة أسر)، ثم القبيلة. التي تسعى متعاونة لاكتساب ما يقيم أودها، ويساعدها على تطوير نفسها. من هنا، انطلقت التشكيلة الاجتماعية من «جماعات القاطنين، والقناصة، والرعاة الرحل، ثم أشكالاً أخرى معدلة، بفعل وجود الدولة الاستبدادية[٣٤]».

مثل هذه الوجودات البدئية، تطورت لاحقاً، في ظل وجود الدولة الاستبدادية، إلى وجودات اجتماعية اقتصادية، ذات توضعات ملكية متعددة، انطلاقاً من الملكية المطلقة للملوك، إلى مفهوم ملكية الحيازة. الأول يعني، أن الملك يملك كل شيء، لأنه يحكم بوصفه نائباً للاله، والإله يملك كل شيء، فالملك يملك نيابة عنه أيضاً. أما مفهوم الحيازة، فيعني الملكية الشكلية لا الفعلية. «فالفلاح يحوز ولكنه لايملك. يحوز ليفعل، وعند الانتاج يقدم ما يملك من حيازته مقابل ما يقيم أوده»[٣٥].

وقد أكدت المكتشفات الآثارية. أن المدن والدول، ظهرت بعد مرحلة تطور اجتماعي- سكاني، انطلق من التجمع في الكهوف والمغاورو، إلى حياة الترحال بحثاً عن المرعى، وصولاً إلى الاستقرار المديني-

القروي. ونهاية بالاستقرار المديني- الدولة. «ففي المنطقة الجنوبية من بلاد النهرين، اثبتت الحفريات الأثرية، وجود الجماعات القروية حوالي/ ٩٢٥٠ ق.م/ . كما أن المدن السومرية الأولى تأخذ في الظهور حوالي / ٣٥٠٠ق.م/ [٣٦]». وما بينهما مراحل التشكيل الاجتماعي.

وإذا كان التقاط الثمار والرعي، التعبيرات الاقتصادية الأولى للتشكيل القديم. فقد كانت الزراعة ومن ثم التجارة، التعبير الثاني للاستقرار الاجتماعي بشقيه: المديني - القروي، والمديني- الدولة. وكان الفلاح «يعمل في الحقوق (كنظام حيازة)، ويتطوع في الجيش للدفاع عن مدينته، ويعمل في السخرة لمدة ثلاثة أشهر في بناء المعابد والقصور، دون مقابل، سوى طلب المغفرة والرحمة من الآلهة، عبر الكهان والملوك[٣٧]». (نواب الآلهة).

من هذه التحديدات الاجتماعية الأولى، وبخاصة المركزية البطريركية، ونظام الدولة- المدينة. وتحت تأثير العوامل الاقتصادية، نشأ هذا التقسيم الطبقي للمجتمع الشرقي في حضاراته القديمة. ودخل التشكيل المعرفي ليسهم بدوره في بلورة هذا التقسيم الطبقي. فقد كان للميثولوجي والثيولوجي- العقيدي، الدور الأكبر في تحديد التقسيم الطبقي، وفئاته، ومهامه. ووقعت الحضارات الشرقية، تحت هذا التقسيم، الذي انطوى على مداهنة وتواطؤ ثيولوجي- عقيدي وسياسي ضد الطبقات الأخرى. فقد كان للكهنة الدور الأكبر في خدمة الساسة والملوك. ومن خلال التبريرات الدينية التي قدمت لتخدم مصالح طبقة الملوك والقادة. فالملوك (نواب) الآلهة في الحكم. يحكمون (بتفويض) رسمي من الآلهة، ويعملون من أجل استرضاء هذه الآلهة، ونيل عفوها ورحمتها، لهم وللشعب الذي يحكمونه. وبذلك، كانت طقوس الكهنة في مراسم التسليم، هي الورقة الأولى لدخول الملوك عالم الآلهة والميثولوجية. أي، عالم السيادة الدينية والدنيوية.

وعموماً، كان التقسيم الطبقي ينطوي على ثلاثية طبقية هي: الأحرار، أنصاف الأحرار، والعبيد. لكل طبقة وظائفها ومهامها ومكانتها وحدودها التي لاتتعداها.

إلا أننا نلمس تطوراً في هذا التقسيم الطبقي، ظهر عبر التطورات اللاحقة للحضارات الشرقية القديمة. وبخاصة في مجال التمييز بين الديني والدنيوي في التقسيم الطبقي. مما أفضى إلى تدعيمات قانونية، وتشريعات، حاولت الخروج بالتشكيل الطبقي إلى حيز (العلمانية). ومثالنا على ذلك، تشريعات حمورابي، التي ميزت بين التشريعات الوضعية والتشريعات الدينية. وكان ذلك نقطة الانطلاق الأولى في التحول الطبقي والاجتماعي لاحقاً. وبخاصة لدى العبيد والفلاحين.

كذلك نشهد تقسيمات طبقية لصالح السياسي في بعض حضارات الشرق القديمة. كالتقسيم الطبقي لدى الفينيقيين. الذي جعل من مجلسه السياسي ثيولوجية عقيدية، واجتماعية (علمانية- ديموقراطية). مما أفضى إلى تطورات مهمة على صعيد التقسيم الطبقي.

وعلى العموم، بقيت المركزية، هي الأساس في التقسيم الطبقي، القائم على اتفاق غير مكتوب لطبقة على أخرى. طبقات مستغلة، وأخرى مستغَلة. الأولى: تضم الأسرة المالكة والاقطاعيين والتجار وكبار الضباط، ثم رجال/ الدين من الكهان. والثانية: تضم بقية طبقات الشعب من الصناع والزراع والحرفيين والعبيد[٣٨].

ولتفسيرات أوضح وأكثر تفصيلاً، نجمل هذه التطورات في التقسيم الطبقي إلى ما يلي:

كان المجتمع لدى السومريين، يقسم إلى ثلاث طبقات هي:[٣٩]

الأولى: الأمولو= الملك والحاشية. الثانية: الموشكينو=التجار والصناع وملاك الأراضي. الثالثة: العبد من الرجال والنساء

وسار البابليون على ا لمنوال نفسه في التقسيم الطبقي. وقسمت

شريعة حمورابي الطبقات إلى(٤٠) : الأولى : الانسان، وتقصد به الأحرار والأشراف وخاصة سكان المدن. الثانية : الشخص الذي ينحني، وهو الفرد الذي يتمتع بقيمة أقل، وهم عامة الناس. الثالثة : طبقة العبيد التي لاقيمة إنسانية لها.

أما الآشوريين، فكانوا ينقسمون خمس طبقات هي(٤١) : الأولى : الأعيان، وتضم الملوك والقادة ورجال السياسة والكهان. الثانية : رجال الصناعة المنتظمون في نقابات. الثالثة : أرباب المهن والحرف والعمال غير المهرة، وهم الأحرار من صناع وزراع الريف. الرابعة : الأقنان المرتبطين بأرض المزارع الكبرى. الخامسة : الأرقاء من أسرى الحرب وسجناء الديون.

أما في الحضارة الفينيقية. فقد ظهرت استثناءات في التقسيم الطبقي، لاتخفي المركزية السياسية، ولكنها تشير إلى خروج المألوف في التقسيم الطبقي لدى الحضارات الشرقية الأخرى. فقسمت الطبقات إلى اثنتين، هما(٤٢) : طبقة الأشراف، وضمت العائلة المالكة والنبلاء والكهنة والقادة. والثانية : طبقة العامة، وضمت البورجوازيين من غير النبلاء والعمال والفلاحين والعبيد.

الجانب الثالث من الوعي الاجتماعي يكمن في مكانة الانسان في مجتمعه، وأثر هذه التقسيمات الطبقية على مكانته وممارسة حياته وحقوقه. ودراسة مثل هذا الأمر، يتم عبر هذا التراتب الطبقي السابق فلم يكن الفرد ليخرج بحكم القانون عن طبقته. إلا إذا أجيز له ذلك قانونياً. وعليه أن يمتثل لما يفرض عليه، شاء ذلك أم أبى.

في المجتمع السومري، كان للملك وحاشيته، أمر إدارة المدينة وتسيير شؤونها. وللكهنة والمحاربين، المحافظة على السلطتين الدينية والدنيوية. ولطبقة التجار والصناع، أمر تسيير الشؤون الاقتصادية للدولة. وهي طبقة مستغلة على الدوام، لصالح نفسها، وللطبقة الأولى. أما طبقة

العبيد، والتي تضم العبيد من رجال ونساء غير أحرار. فكانوا يباعون في أسواق النخاسة، ومن أسرى الحرب وممن ولدوا في ظل سيدهم. يعملون في بيوت الأثرياء وفي الحقول، ويسكنون الأكواخ المخصصة لهم، والملحقة بقصور السادة، كبيوت الحيوانات (الزرائب)(٤٣). وكانت تجارة الرقيق سائدة، وحقوق الملكية مقدسة لديهم. أما المرأة فكانت تتمتع بمكانة كبيرة لديهم. فلها الحق في الاحتفاظ بائنتها. وتحديد من يرثها بعد موتها. ، ولها من الحقوق من الأولاد ما للزوج. وفي إدارة أملاك زوجها في حال غيابه، والعمل في التجارة، والاحتفاظ بعبيدها واعتاقهم. وسمّت إلى مكانة الملكة، مثال (شوب، آد) التي حكمت مدينتها(٤٤). أما الرجل، فقد كان المسيطر في النظام البطريركي، فقد حق له القانون أن يقتل زوجته أو يبيعها لإيفاء ديونه. وإذا زنى الرجل فيغفر له أما المرأة فتقتل. ويحق للرجل طلاق زوجته العاقر. وإذا رفضت الأمومة تموت غرقاً. ولم يكن للأطفال من الحقوق الشرعية إلا ما أراده الأب لهم، وإذا تبرأ منهم، ينفون خارج البلاد(٤٥).

وفي المجتمع البابلي، أعطت شريعة حمورابي لكل طبقة حقوقها. فكان من حق الطبقة الثانية تملك العبيد، ومن حق الرجل طلاق زوجته. أما العبد فكانت قيمته تساوي قيمة الحيوان، بل أحياناً أقل من بعض الحيوانات. فثمن العبد ذكراً أو أنثى يبلغ عشرين مثقالا، وهو نفس ثم الحمار وأقل من ثمن الثور(٤٦). وكان العبيد يقومون بأعمال السخرة في المدن. والنساء من العبيد ملك من يشتريهن. وللسيد الحق في بيع عبده أو رهنه أو قتله أو عتقه. وشدد القانون على هروب العبد من بيت سيده أو من الخدمة العسكرية: وله من الحقوق على سيده المداواة والطعام. وشرع حمورابي للعبد امكانية الزواج من حرة من الطبقة الثانية، وأولاده منها أحرارٌ. وإذا مات العبد عند سيده وكان متزوجاً، فنصف أملاكه لأسرته، وخلاف ذلك لسيده(٤٧). وكان المجتمع البابلي بسبب من رخائه

الاقتصادي واستقراره السياسي في بعض مراحله، من أكثر المجتمعات القديمة انحلالاً وترفاً في العالم. فكان يحق لكل امرأة عبدة أو حرة بابلية أو غير بابلية، أن تجلس يوماً في هيكل الزهرة لتمارس الجنس مرة واحدة مع غير زوجها، وكان العهر موجوداً في بابل، يسكن في أرباض الهيكل، يمارسه نسوة مختصات في ذلك. وهو العهر الجائز كهنوتياً. أما العهر المدني، فكان يمارسه النسوة في حانات خاصة بالشراب في المدن. وكان القانون يجير للبابلي ذكراً أم أنثى ممارسة الجنس قبل الزواج أما الزواج الشرعي فيقوم به الأب بيعاً مقابل هدايا تقدم له. وعقوبة زنى الزوجة الغرق. والطلاق جائز في حالة العقم وعدم الاتفاق وسوء تدبير المنزل. أما طبقة العبيد، فكانت النساء فيها أدوات أو آلات لصنع الأطفال. ودعم جيوش الحكومة وأراضي الهيكل والملاك للعمل. وكانت منزلتهن أقل من منزلة (الاماء=الخادمات)[٤٨].

وأضاف الآشوريون إلى ذلك عنفاً قاسياً في مكانة المرأة. فكانت تفرض عليها عقوبات قاسية في حال ضرب زوجها. ولايسمح لها، للمتزوجات منهن (الحرائر)، الخروج إلى الطريق العام بمفردهن ودون حجاب. أما البغاء، فهو ضرورة، وضعت له الدولة القوانين وشجعته[٤٩].

وفي المجتمع الفينيقي. كانت العائلة المالكة فيه مقدسة، تحافظ على وحدة الدم، وتحرم الزواج من غير طبقة الملوك. وللملكة الحق في الوصاية، وتحترم كآلهة. وفي حال عدم بلوغ الوصي من الذكور سن الحكم ومات، تحول القيادة إلى شقيقاته. وإذا طلقت الملكة، أبعدت عن الحكم كلية. وفي حال مال الابن إلى الأم يفقد حقه في العرش. ولم يكن تعدد الزوجات مستحباً، إلا ما أجبرت عليه الظروف والأحوال (كالموت). وكان للكهنة الدور الكبير في المجتمع الفينيقي (الديني). يرأسهم كاهن «ربّ»، إضافة إلى المنجمين والعرافين. يقومون بتأدية الطقوس دون أجر. وعملهم وراثي. وكان للمرأة حق امتلاك العبد كمظهر ترف ولها الحق في

عنقه. وقد وصلت إلى مناصب إدارية وحكومية كبيرة، مثال (هجرةديدون الصورية من ساحل لبنان وتأسيسها مدينة (قرطاجة). وقد أوصى الفينيقيون بحسن معاملة العبد ليعطي أفضل ما عنده، وميزوا بين العبد والقن. وعموماً كان عبيد فينيقيا يسمح له بالزواج والتملك. وإذا اعتقوا يصلون إلى مراتب في الوظيفة. أما النساء فيتزوجن من أحرار في حال العتق(٥٠).

– التصور السياسي: الثيولوجيا العقيدية ونظم الحكم السياسية:

قامت الثيولوجيا العقيدية، ومن ورائها الميثولوجيا بدور كبير، في إرساء نظم الحكم السياسية لمنطقة الشرق العربي. فلم تكن الثيولوجيا الدينية، أكثر من خادمة لنظام الحكم. ومبررة له، عبر الموجود الميثولوجي الخلقي كأداة. فقد انزل السومريون الآلهة إلى الأرض، وأقاموا لها المعابد وجندوا الكهنة، لكي تحيا في وجود اجتماعي، رسمي وشعبي. وبسبب من روحانية هذه الآلهة (لاماديتها)، كان لابد لها من تجسيد مادي في الواقع، يتجاوز ماهيتها (الروحانية) كممارسة. فخرج الكهنة بمفهوم (النيابة)، ووضعوا الملوك (نواباً) للآلهة، يسيرون هذا العالم، بقوة الآلهة. فالملك يستمد وجوده من الإله. بل إن الأمور تطورت إلى الحد الذي أصبح فيه وجود الآلهة رهناً بوجود الملوك، وموافقة الكهنة المتواطئين. فاستغاثت الآلهة دون جدوى، وفقدت مركزيتها كفعالية مباشرة. وأصبحت تحكُم عبر الملوك (٥١)

بل ان الأمور تجاوزت ذلك، إلى حقل الممارسة الإنسانية كقيمة اجتماعية– أخلاقية، في آن معاً. فقد برر الكهنة للملوك كل ممارساتهم، السلبية والايجابية، بصكوك الغفران فالأفعال الجيدة والسيئة هي من الآلهة. مقدرٌ لها سلفاً أن تحصل. وسلوك الملوك السلبي والايجابي، الجيد والسيء يتحمل مسؤوليته الآلهة، ويتلقى نتائجه الشعب. فنقمة الملك على الشعب، نقمة من الآلهة على الشعب. إنها قدرية جبرية في أكثر صورها زيفاً وخداعاً(٥٢).

على هذا النحو، ندرس العلاقة بين الثيولوجيا العقيدية ونظم الحكم السياسية. بين التشكيل السياسي (الثيوقراطي) الديني، والممارسة الكهنوتية الفعلية. فالمدينة الرافدية بنيت لأغراض سياسية ودينية في آن معاً. لها مركزيتها من خلال معبدها وإلهها. فلكل مدينة قيّم كهنوتي يخدم المعبد، ذلك الذي سمي (بيت الاله)، والذي يسيره الملك (بالوصاية)(٥٣).

وهذا لمعبد الديني المركز هو الذي ساهم في تحديد مركزية الحكم للدولة الرافدية. والملوك قادة هذه المعابد، وقادة الشعب، مما دفع بعض ملوك بلاد الرافدين إلى تأليه أنفسهم، مثل (نارام سن) و(حمورابي= إله الملوك). بهذه المركزية الهرمية حكم الملوك شعوبهم. بالسخرة والعمل الزراعي في بناء المعابد والقصور، التي هي معابد الآلهة وقصور الملوك»(٥٤).

أما الهيكلية السياسية لنظام الحكم في بلاد الرافدين، فقد قامت على هذه الهرمية المركزية، من خلال استخدام الملوك لطائفة من المستخدمين، من كافة الفعاليات لإدارة الشؤون الداخلية والخارجية للدولة. مما يعني دائماً ارتباط العلاقة بين الأطراف والمركز، دون وساطات. ففي «بابل سمي (الوزير =نوباندا) الذي يشرف على مشروعات المملكة وشؤونها. وهناك أمين الخزانة، وصاحب القصر، ومسجل العقود، ثم القضاة والكهان، وأمناء المخازن والكتاب، يقومون جميعهم بتنفيذ أوامر الملك، ووزيره الأكبر»(٥٥).

أما مفهوم الدولة في بلاد الرافدين، فكان مثار جدل قديماً وحديثاً. بالنسبة للدراسات الآثارية المعاصرة. لم تكن حدود الدولة واضحة. ومتغيرة على الدوام، تخضع لزمن القوة والضعف. ولكن ماهو جدير بالتأكيد، أن الدولة المثال هي (البلدة=المدينة). لاتخضع لحدود طبيعية تمتد وتقصر، مثال (آشور وبابل). أما مفهوم (الامبراطورية) فلم يتحقق فعلياً إلا في حالات نادرة. فقد ظل قائماً كحكم في أذهان الملوك، والحالة الوحيدة التي تخضع لهذا التحديد السياسي- الجغرافي. كان «في أوج

عظمة (سرجون الآشوري) الذي امتد سلطانه من بحيرة «نان» إلى مصر العليا، ومن كيليكية إلى بلاد المادين»[٥٦]. بين مد وجزر، تحددها الانتصارات العسكرية.

إضافة لذلك، فإن للعوامل الاقتصادية، الزراعية بخاصة، والاجتماعية، التشكيل القبلي، كمفهوم سياسي الدور الأكبر في تحديد شكل نظم الحكم الداخلية، والتقسيمات السياسية. فدخول الميثولوجي العقيدي، بآلهته، إلى قلب المدينة، خلق حالة من التعددية ضمن الهرم المركزي، وجعل نظم الحكم السياسية تتجاذب بين المركزية الاستبدادية للمدينة العاصمة، والنظام الجمهوري (العلماني) للمدن الأخرى المرتبطة بالمركز. والتي تعود في أصولها إلى حالة سياسية- قبل مركزية ملكية[٥٧].

وظلت الممارسة السياسية وحيدة الجانب، الملوك يحكمون والشعب ينفذ، وليس للبشر حق مناقشة أوامر الملوك. والحكم عليها. فهي في نهاية المطاف (خدعة) أوامر الآلهة.

وفي الجانب الحضاري الآخر جغرافياً (منطقة سورية القديمة) موطن الحضارات الآرامية والكنعانية والفينيقية، فقد أخذ الجانب السياسي مداليل، أقل حدة ومركزية من سابقيه (لدى الآشوريين والبابليين والسومريين). فقد كان للعوامل الجغرافية والعلاقات الاقتصادية، والمؤثرات الخارجية، الدور الأكبر في رسم ملامح الخريطة السياسية. ولم يكن للثيولوجي رغم مركزيته، دور القيادة دوماً.

ففي «سورية الداخلية، الملك هو أحد أبناء الأسر الغنية، والمجتمع أوليغاركي، تتحكم فيه طبقة التجار والاقطاعيين، ملاك الأرض»[٥٨].

ولدى الفينيقيين، كان لكل مدينة كيانها السياسي المستقل. على رأسها ملك يحكمها. وقد دونت دساتير الدولة السياسية، وخصصت لنظم ثيولوجية وعلمانية في آن معاً. مما أدى لوجود تشكيل سياسي دستوري، يرتبط بموافقة مجلس الشيوخ. ومجلس أعيان (الأغنياء). أما الشعب فلا

كيان له، إلا في حالة الحرب، فالدولة بحاجة إليه. كما كان للنظام الوراثي في الحكم الدور الأكبر في وجود ملكات فينيقيات، حكمن البلاد، عبر مفهوم الوصاية على العرش، مثل (أليسا، ديدون)(٥٩).

التصور القانوني: المجتمع والدولة والآلهة:

يعتبر القانون، التدعيم الأمثل، للتشكيل السياسي والاجتماعي للأمة وهو في وجوده، الممارسة العملية للمعرفة النظرية، والادراك العام للحق الاجتماعي، ومكانة الإنسان فيه. وفي الحضارات الشرقية القديمة، أفادت الدراسات المستندة إلى الحفريات الأثرية، أن هذه المنطقة، من أول المناطق الحضارية في العالم، قدمت تدويناً قانونياً مكتوباً. مورس بفعالية ودقة. قلما تضاهيه مناطق حضارية أخرى في العالم. وجاء هذا القانون، تتويجاً للعلاقة بين ثلاثة مستويات حياتية هي: المجتمع والدولة والآلهة. ويعود ذلك إلى طبيعة التركيب الاجتماعي للعرب القدماء بحيث أخذوا بعين الاعتبار، القوة العقيدية الدينية في التشكيل السياسي، ودورها في النظم السياسية والاجتماعية تاريخياً. إلا أن تطوراً لاحقاً، حصل، بعد فترة من البناء الحضاري فقد بدأ القانون مع حمورابي، يضع لنفسه قانوناً يراعي قضية القانون الديني من جهة والقانون الاجتماعي - الوضعي، من جهة أخرى. بل تطور الأمر، إلى مرحلة، نسف التصور القانوني الالهي، لصالح القانون الاجتماعي الوضعي.

على العموم، يعتبر السومريون، أول من سن قانوناً مكتوباً في التاريخ(٦٠). وقبل الوصول إلى التشريع البابلي، على يد (حمورابي)، ظهرت عدة نصوص قانونية سابقة، مثل: تشريع (بيلالاما/ أحد ملوك / أشنونة/ السومرية في الفرات. وشرائع / أورنامو/ أحد ملوك / أور/ الكلدانية. إضافة إلى قوانين آشورية، يعود تاريخها إلى / ١٢٥٠ ق.م/ (٦١).

أما قانون (حمورابي) أحد ملوك بابل العظام. فقد ظل لأسباب

تاريخية ومعرفية، من أهم القوانين، والأكثر قدرة على الثبات تاريخياً. فقد بقي المرجع الرئيسي في جميع أنحاء العالم خلال خمسة عشر قرناً(٦٢).

ويتميز قانون (حمورابي) بشموليته، ومقدرته على احتواء جميع التوصيفات القانونية، وشموليته المعرفية للحياة ومساراتها، فجاء القانون شاملاً لقضايا عدة من مثل: الملكية الخاصة، العقارات، التجارة، الأعمال التجارية، العائلة، العمل، الأضرار، العقوبات. . الخ(٦٣).

وقد انطلق حمورابي في قانونه من التشكيلة الاجتماعية للبابليين، والمنطوية على تقسيم طبقي ثلاثي المنازع الاجتماعية، هي: النبلاء، الطبقة الوسطى، الأرقاء والعبيد. ووضع لكل طبقة ميزاتها القانونية، إضافة إلى حقوقها، وعقوباتها. وعلاقة كل ذلك بالطبقات الأخرى من الناحية الجزائية. والتي اثبتت الفوارق الجزائية في القانون البابلي لصالح الطبقة الأولى. وانعدام الحق الجزائي لطبقة العبيد مع الطبقات الأخرى. ونتحصل على مثال بسيط يقوم على: (٦٤)

المواد ١٩٦-١٩٨

إذا أفسد شريف عين شريف آخر فليفسد عينه

وإذا أفسد شريف عين رجل من العامة فليدفع له مناً من الفضة.

أما العبد، فكان في القانون البابلي، مجرد عقار منقول يملكه سيده ويحق له أن يفعل به ما يشاء.

وعلى العموم، جاء القانون البابلي تتويجاً لدولة تجارية تقوم على مركزية سلطوية، ملكية مطلقة، فجاء القانون تلبية لحاجة التجار ورجال الاقطاع والحكام ضد الشعب. ولعل نقطة التغير التي أوجدها (حمورابي) في القانون القديم، نقل العقوبات القانونية من قبضة الكهنة والقانون الديني إلى قبضة الحكام ورجال القانون الوضعي (الدنيوي). فقد كان القانون الكهنوتي يحكم (العين بالعين والسن بالسن) وجاء حمورابي ليضع بدلاً منه قانون دفع الغرامة. ولم تكن شريعة حمورابي لتقدم أي تشريع قانوني يعبر عن حق الفرد تجاه الدولة(٦٥).

- العلوم والفنون: الرؤية النظرية والممارسة الحياتية:

إن قراءة العلوم والفنون في الحضارات الشرقية القديمة تتم من خلال جدلية العلاقة بين العلوم والفنون من جهة، والتصور الميثولوجي - العقيدي، من جهة أخرى. بين التصور المعرفي النظري، والممارسة الحياتية المنطوية على فهم وتأكيد عميق للتصور المعرفي. فجاءت العلوم والفنون، تعبيراً رسمياً عن هذا الوجود الميثولوجي والعقيدي.

لقد جاء فن البناء الرافدي في بعض نماذجه تتويجاً للعلاقة السابقة الذكر. فنجد أن الزاقورة أو الزقورة Le Zaqqurat. وهي برج المعبد في سومر، تتألف من سبع طبقات (السموات السبع). وفي أعلاها يوجد محراب صغير، يصعد إليه الكاهن بواسطة سلم خارجي، والزاقورة موجودة في برج بابل، ومدينة ماري السورية، وفي موقع تل ليلان الأثري في شمال سورية[٦٦].

كما كان للتنجيم والمعتقدات المرافقة له في بابل، المرتبطة بالكواكب الأثر الأكبر في نشوء علم الفلك، بل في سيطرة علم الفلك التنجيمي، على مجمل المعارف العلمية، والممارسات الحياتية للسكان القدماء. بكافة طبقاتهم، وشرائحهم الإجتماعية[٦٧].

فقد قدمت لنا التصورات الميثولوجية بحثاً على مستوى كبير من الأهمية، يكمن في إيجاد علاقة تربط بين الأعلى والأسفل. بين الوجود الإلهي بتعدداته والوجود الأرضي. فالمعتقدات الرافدية تشير إلى أن ثمة نماذج للوجودات الأرضية في السماء، سواء الأنهار أم الجبال، أم مظاهر الطبيعة الأخرى «فنموذج نهر دجلة موجود في كوكب أنونيت، ونهر الفرات في كوكب السنونو»[٦٨]. على هذا الأساس، فمعرفة الأبراج السماوية يؤدي إلى معرفة الجغرافيا الأرضية وتطابقاتها. وكان ذلك يتم عبر علم الفلك والتنجيم.

وتقدم لنا وثيقة آثارية مايفيد وجود نموذج أول للمعبد. في كتابات

الملك (كوديا) على جدران المعبد الذي شيده في مدينة (لاكاش). جاء فيها: «أن الملك رأى في الحلم الآلهة (نيدابا) تطلعه على لوح ينطوي على أسماء الكواكب السعد. كما رأى إلهاً يكشف له عن مخطط المعبد. . .» وللمدن أيضاً نماذجها الأولى في رأي الأقدمين. فقد كان لجميع المدن البابلية، نماذجها الأولى في عالم الأفلاك «انموذج مدينة سيبار موجود في السرطان، ونموذج نينوى في الدب الأكبر، ونموذج آشور في الفرس. . . الخ». وحسب هذا الاعتقاد الفلكي «اعمل سنحاريب على بناء مدينة نينوى، وفق الخطة الموضوعة من قديم الزمان في الأجرام السماوية»(٦٩).

ويعتبر البابليون من أقدم الأمم التي مارست مهنة الطب، وبرعت فيه. وقد قدمت لنا الدراسات الآثارية، الكثير من النصوص، التي تبرز أهمية مهنة الطب. فقد دون الأطباء طبهم على آجر قمعي الشكل. وكان الأطباء البابليون يُقسّمون إلى ثلاث فئات، بحسب طريقة تعاطيهم مهنة الطب وهي: أولى، تعالج بالنصح والإرشاد (الطب الوقائي والنفسي). الثانية، تعالج بالأدوية والنباتات (الطب الشعبي). وثالثة، بالطلاسم والشعوذات. وقد استعمل العرب القدماء الكثير من الأدوية ودونوا فوائدها وطرق تناولها، مثل: الزيوت والنباتات. كما عرفوا التحنيط واهتموا به. وكان الفينيقيون تجار أدوية، يجولون العالم بأدويتهم. كما كان كهنتهم يتعاطون مهنة الطب في المعابد، وكان الكلدان علماء في مختلف فنون العلم والمعرفة، من العلوم الرياضية الى الطبيعة والآلهة. وقد ظهرت لديهم النتائج العجيبة، التي تدل على حذق ومهارة(٧٠).

وكان الفن السوري (الآرامي والفينيقي- الكنعاني)، يموج بروحانية التصور الميثولوجي، مؤكداً الوجود الأسطوري في مرتسماته. وقد استخدم الفنان السوري، كافة المواد لإبداع فنه من التراب الى المعدن والأحجار الكريمة. وشكل في مرتسماته الفنية جانب حاجاته الروحية. فجاءت مرتسماته معبرة عن رحلات الصيد والحرب والزواج. وأعطى

التصوير حركية ملائمة تشدك إليها كحالة ناطقة. واستخدم الألوان والخطوط الأفقية في رسوماته(٧١).

- **الخاتمة**: إن ماقدمناه في هذه الدراسة من معطيات معرفية، على المستويات الإجتماعية والسياسية والقانونية، كافة. مرهونة بما قدمته لنا المصادر التاريخية، والتنقيبات الآثارية في الشرق العربي، شكلت مفاهيمنا الواردة في هذا البحث. والتي ستبقى كذلك، حتى تقدم لنا المعطيات السابقة الذكر، مايطورها ويغنيها.

(يتبع)

الهوامش والمصادر

١- العصر الحجري القديم: ويسمى بالمصطلح العلمي (ميزولوتيك) ويمتد زمنياً من (١٠٠٠٠٠٠-١٢٠٠٠ق.م).

٢- ول ديورانت، قصة الحضارة، ص١٨٨.

٣- أوروكيش: من الممالك السومرية الموغلة في القدم، والتي تعتبر في مرحلة تاريخية العاصمة السومرية.

٤- العصر الحجري المتوسط: ويسمى بالمصطلح العلمي (نيرولوتيك) ويمتد زمنياً من (١٢٠٠٠-٨٠٠٠ق.م).

٥- العصر البرونزي: ويمتد زمنياً بين (٣١٠٠-١٢٠٠ق.م).

٦- العصر النحاسي: ويمتد زمنياً بين (٥٠٠٠-٣١٠٠ق.م).

٧- وليم لانجر، موسوعة تاريخ العالم، ص١٥، ٢٧.

٨- ول ديورانت، م. س. ص١٨٨.

٩- أندري إيمار، تاريخ الحضارات العام، ص٣٥.

١٠- أندريه إيمار، م. س. ص٣٥.

١١- ول ديورانت، م. س. ص١٨٨.

١٢- أندريه إيمار، م. س. ص٣٥.

١٣- أندريه إيمار، م. س. ص٣٦، ٣٧.

١٤- ول ديورانت، م. س. ص١٠٠.

١٥- أندريه إيمار، م. س. ص٢٥٨.

١٦- وليم لانجر، م. س. ص٧٤.

١٧- د. علي الشماط، تاريخ الفن، ص٦٣.

١٨- وليم لانجر، م. س. ص٧٥.

١٩- حران: من المدن العربية القديمة، تقع تاريخياً في سورية، وتعتبر من أهم المراكز الثقافية على مر العصور العربية والإسلامية.

٢٠- أندريه إيمار، م. س. ص٢٦٢.

٢١- د. علي الشماط، م. س. ص٦٣.

٢٢- لبيب عبد الستار، الحضارات، ص٣٤.

٢٣- لبيب عبد الستار، م. س. ص٣٤.

٢٤- د. علي الشماط، م. س. ص٣٢.

٢٥- د. علي الشماط، م. س. ص٣٢.

٢٦- لبيب عبد الستار، م. س. ص٣٤.

٢٧- مجموعة مؤلفين، المجتمعات قبل الرأسمالية، ص٤٤.

٢٨- مجموعة مؤلفين، م. س. ص٤٤.

٢٩- سبيتنو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ص١٠٢.

٣٠- ول ديورانت، م. س. ص٢٧.

٣١- وليم لانجر، م. س. ص٥٤.

٣٢- ول ديورانت، م. س. ص٢٠٠.

٣٣- سبيتنو موسكاتي، م. س. ص١٠٢.

٣٤- مجموعة من المؤلفين، م. س. ص٦٢.

٣٥- مجموعة من المؤلفين، م. س. ص٧٤.

٣٦- مجموعة من المؤلفين، م. س. ص١٣٣- ١٣٤.

٣٧- د. أنور الرفاعي، حضارات الوطن العربي الكبير، ص١٠٠.

٣٨- د. أنور الرفاعي، م. س. ص١٠١ .

٣٩- بول فريشار، الجنس في العالم القديم، ص٦٧

٤٠- د. أنور الرفاعي، م. س. ص١٠٢-١٠٣ .

٤١- ول ديورانت، م. س. ص٢٨٠ .

٤٢- لبيب عبد الستار، م. س. ص١٢٠ .

٤٣- بول فريشار، م. س. ص٦٧ .

٤٤- ول ديورانت، م. س. ص٣٢- ٣٥ .

٤٥- ول ديورانت، م. س. ص٣٧ .

٤٦- د. أنور الرفاعي، م. س. ص١٠٣ .

٤٧- ول ديورانت، م. س. ص٢٠٦ .

٤٨- ول ديورانت، م. س. ص٢٣٠ .

٤٩- د. أنور الرفاعي، م. س. ص٢٨١ .

٥٠- لبيب عبد الستار، م. س. ص١٠٥ .

٥١- بول فريشار، م. س. ص٦٥- ٦٦ .

٥٢- بول فريشار، م. من. ص٦٧ .

٥٣- د. أنور الرفاعي، م. س. ص٩٣، ٩٥ .

٥٤- د. أنور الرفاعي، م. س. ص٩٧، ٩٨ .

٥٥- د. أنور الرفاعي، م. س. ص٩٩، ١٠٠ .

٥٦- أندريه إيمار، م. س. ص١٣٦ .

٥٧- أندريه إيمار، م. س. ص١٣٩ .

٥٨- د. أنور الرفاعي، م. س. ص٩٣ .

٥٩- لبيب عبد الستار، م. س. ص٣٦ .

٦٠- وليم لانجر، م. س. ص٥٤ .

٦١- د. أنور الرفاعي، م. س. ص١٥٢ .

٦٢- د. أنور الرفاعي، م. س. ص١٥٢ .

٦٣- د. أنور الرفاعي، م. س. ص١٥٦ .

٦٤- سيتو موسكاتي، م. س. ص٩٧.

٦٥- ول ديورانت، م. س. ص١٢٧، ١٢٨.

٦٦- مرسيا إيلياد، اسطورة العودة الأبدية، ص٢٥.

٦٧- ويزاكوايكيدا، شرق وغرب، ص٤٤١.

٦٨- مرسيا ايلياد، م. س. ص١٥.

٦٩- مرسيا إيلياد، م. س. ص٥١.

٧٠- د. شوكت الشطي، العرب والطب، ص١١.

٧١- د. علي الشماط، م. س. ص٦٣.

المصادر والمراجع

١- ندره اليازجي، وحدة الفكر الإنساني، دار الغربال، دمشق ١٩٩٢.

٢- مجموعة مؤلفين، المجتمعات قبل الرأسمالية، ت. د. فؤاد أيوب، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٤.

٣- رينيه هويغ وديزاكو إيكيدا، شرق وغرب: حوار في الأزمة المعاصرة. ت. عيسى عصفور. وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٥.

٤- مرسيا إيلياد، أسطورة العودة الأبدية، ت. حسيب كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٠.

٥- بول فريشار، الجنس في العالم القديم، ت. فائق دحدوح، ج١، ط٢، دار علاء الدين، دمشق ١٩٩٣.

٦- ولم لانجر، موسوعة تاريخ العالم، ت. محمد مصطفى زيادة، ج١، مكتبة النهضة، مصر، د. ت.

٧- د. أنور الرفاعي، حضارات الوطن العربي الكبير في العصور القديمة، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٢.

٨- سبتينو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ت. د. السيد يعقوب بكر، دار الكاتب العربي، القاهرة، د. ت.

٩- ول ديورانت، قصة الحضارة، ت. زكي نجيب محمود، ج١، القاهرة، ١٩٤٩.

١٠- أندريه إيمار وجانين أوبوايه، تاريخ الحضارات العام، ت. فريد داغر، ج١، منشورات عويدات، لبنان ط١، ١٩٦٤.

١١- كلشكوف، الحياة الروحية في بابل. ت. عدنان عاكف الحموي، دار المدى، ط١، دمشق، ١٩٩٥.

١٢- لبيب عبد الستار، الحضارات، دار المشرق، بيروت، ط٩، د. ت.

١٣- د. علي الشماط، تاريخ الفن، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧.

١٤- د. شوكت الشطي، العرب والطب، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٦٤.

* * *

آفاق دولة القانون روسيا الراهنة نموذجاً

تأليف: أولف مارتشين
ترجمة: أمل حسن

واكبنا في عام -١٩٨٩- "الربيع الثاني لليبرالية، في هذا العصر داخل روسيا: وهي فترة زمنية سعيدة كل السعادة بأنظار دولة القانون والديمقراطية بعد أن عاش هذا البلد في شباط عام١٩١٧ فترة زمنية قصيرة جداً «ربيع الليبرالية الأول». الربيع الحديث سار بكل بطء وهدوء مع ذلك أدى إلى سقوط سلمي وسهل نسبياً «للنظام القديم».

(*) أمل حسن: باحثة من سورية، تهتم بالترجمة، ليسانس أدب انكليزي، تنشر في الدوريات العربية.

وللمرة الثانية أثيرت آمال لم تكن موجودة مما خلق نوعاً من التنوير أو من الأوهام المشروعة.

لقد كان هناك نوع من الوهم يقول: إنّ دستوراً مناسباً بالإضافة إلى برلمان منتقى بشكل ديمقراطي ومجلس وزراء متحرر من كل التزامات الحزب، سيسمح بانتصار الديمقراطية وسيقود بالمقابل إلى دولة القانون. أو بكلمات أخرى يقول هؤلاء الواهمون: بيّنوا لنا الطريق وشيّدوا المؤسسات الصحيحة لنتبع خطواتكم أمة ممتنّة كل الامتنان ومتحمّسة جداً لهذه الخطوات. تلك هي آمال مجموعة كبيرة من الديمقراطيين الروس، وتلك الآمال هي عبارة عن أحلام ساذجة، ذلك لأننا نعيش على أبواب القرن الحادي والعشرين وليس في نهاية القرن الثامن عشر. وقد أخذت التجربة العالمية المؤلمة والمتعارضة مع القرنين الفائتين من جانب واحد. كما أخذت بعين الاعتبار اتجاهاً واحداً فقط: هو بشكل أساسي تجربة تشكّل الديمقراطية الغربية والنزعة البرلمانية. وأهملت بالمقابل الطبيعة الاقليمية المتفرّدة والمطوّلة لهذه العملية وكذلك الأزمة الخطيرة التي تركت آثارها على الديمقراطية الليبرالية في القرن العشرين، تلك التي أدّت إلى نشوء أنظمة دكتاتورية واستبدادية بعيدة كل البعد عن الظاهرة المحظوظة المعتمدة على القاعدة التاريخية الحضارية، والاقتصادية الاجتماعية.

الحقيقة الأخرى، وهي أن النظام الاستبدادي نفسه واجه أزمة شديدة في نهاية القرن العشرين، هذه الحقيقة أدت إلى خلاصة مفادها أن عملية التطور الديمقراطي على النطاق العالمي أمر لا مناص منه وأول عملية ناجحة لاسقاط الأنظمة الدكتاتورية والاستبدادية أثبتت صحة هذه الخلاصة.

في نهاية القرن العشرين ناقش مؤيدو هذه الفكرة قائلين أنه ليس هناك حاجة أبداً لاختراع دساتير ديمقراطية، إذ أنّ هناك العديد من القيم

الديمقراطية الانسانية، إضافة إلى مستوى الحضارة العام. وهناك في الغرب نموذج عالمي: علينا أن نشرع فوراً باستخدامه لكن دون أن يكتشف أي فرد ولا المجتمع وجود مشكلة هنا: كيف يمكننا تعديل التجربة العالمية الأساسية لتتناسب روسيا بأوضاعها الخاصة وتكون بشكل أو بآخر بعيدة كل البعد عن الغرب؟ وهل سيقود حل هذه المسألة إلى إعادة اكتشاف للديمقراطية بأشكال خاصة محددة وربما فريدة أيضاً؟

في الماضي القريب سيطر النهج الطبقي والتاريخي نحو الديمقراطية ونحو دولة القانون، ذلك النهج الذي عانى كل العناء من البدائية ومن التشوّهات النموذجية الخاصة بالايديولوجية الرسمية أو الخاصة بالفكر الرسمي لنظام الحزب الشيوعي التوتا ليتاري.

إنّ الأغلبية العظمى من الماركسيين واللينيين الآن تتناول هذه الظواهر من منظور القيم العالمية الشاملة للإنسان. وهناك الكثير من النقاش حول التوجّه الحضاري المتمدّن باعتباره اتجاهاً معارضاً للتوجه التشكلي أوالطبقي. ويبدو هذا التوجه وكأنه يُحفز الرغبة بحضارات محددة وبثقافات قومية معينة قديمها وحديثها. في هذه الحالة ستكون هذه طريقة قيّمة تسمح لنا باكتشاف خصوصية ماضي معظم الدول أو بمعنى آخر قيمها السياسية ومؤسساتها التابعة للدولة بالإضافة إلى الأنظمة القانونية. وهذا ماحملته المادية التاريخية العقائدية التي أفقرت بشكل ما فرصة البحث الأكاديمي وقدّمت تفسيرات خاطئة بالجملة. مع ذلك فسّر الديمقراطيون في روسيا التوجه الحضاري بطريقة خاصة جداً ومحددة: إنهم يريدون أن يدمجوا بين أطراف الحضارة العالمية الشاملة ويوحدوها. وهذا لايعني أن تكون هذه الحضارة المجموع العام للثقافات القومية أو تجربتها العامة ذات الطبيعة الكونية الشاملة. بل يعني نظاماً كاملاً للعلاقات الاجتماعية وللثقافات المختلفة وللأعراف، لكن هذا التوجه مفتوح أمام الشك دائماً، فالمرء يمكن أن يوافق على أنّ هناك بعض الدول سبقت الأخرى في

سيادتها وسيطرتها على بعض المبادىء والمؤسسات التي بات من المتّفق عليه قبولها بشكل عام. (يصف كتابنا الشعبيون الدول الغربية المتطورة بالدول الحضارية أو المتمدنة) هنا يبرز سؤال هام حول ما إذا كانت بعض الدول ذات المستويات المختلفة في عملية التطور والتقدم الاقتصادي الاجتماعي بالإضافة إلى الأمور الأخرى مستعدة كل الاستعداد لأن تتبع مثل هذه المبادىء والأسس؟ إن التوجه المسمى توجهاً حضارياً سينقلب إلى العكس تماماً إذا لم يكن هناك جواب على هذا السؤال - ذلك أنه يتجاهل ويجهل خصوصيات الحضارة ويؤدي بالفعل إلى نفس النتيجة التي يؤدي إليها الاتجاه الشكلي: يوحد نموذج التطور ويجعله متماثلاً.

في الماضي كان الاعتقاد السائد هو أنّ الديمقراطية تحتاج إلى بعض المقدمات، كمستويات حضارية واجتماعية واقتصادية معينة، بالإضافة إلى ثقافة اجتماعية وعادات وتقاليد ومؤسسات متماثلة وقد ظهرت مدرسة جديدة رداً على عمليات التطور الحاصلة في المعسكر الاجتماعي السابق في الغرب وأمريكا اللاتينية وبعض الدول الافريقية والآسيوية. ووافق على هذه المدرسة فوراً مجموعة من الديمقراطيين الروس (المقربين من الهيئة التشريعية في ذلك الوقت). اعتمدت هذه المدرسة على «قانون الخيار العقلاني» بدلاً من تحليل الأوضاع الحقيقية والمفاهيم المسبقة والامكانيات المتوقعة لعملية الديمقراطية. إذ تختار الأمة برلماناً ديمقراطياً يصوّت على الدستور المتشكّل وفقاً لأفضل النماذج الغربية المتمكنة ويخطط تكتيكياً ليلحق بالغرب وبأمريكا ويتّفقون عليه كذلك. هذه ستكون بداية نهاية المشكلة - فأزمة النظام الاستبدادي هي أنه لا يسمح بأي بديل آخر.

منذ عام ١٩١٧ لم يتعب الديمقراطيون الاجتماعيون المعتدلون أبداً من اتهام لينين بالارادية الثورية: لقد اشعل ثورة اجتماعية في بلد لم تتجذّر الرأسمالية فيه علاوة على أنه بلد منهك كل الانهاك. فلينين لم ينكر أن روسيا ينقصها الكثير من متطلبات الاشتراكية، لكنه كان يأمل في أن يخلقها

وهو في موقع القرار والرئاسة، وبذلك ينهي دور الرأسمالية الروسية. معظم الديمقراطيين الموجودين الآن في روسيا ليسوا من المعجبين بلينين، مع ذلك يميلون باتجاه مذهب الإرادة الثورية أو الخيار الثوري في المجالات الاجتماعية والسياسية والقانونية. ويمكن في الواقع تصنيف الدمار والتخريب الإجرامي المباشر غير المنضبط وغير الموجه في حالات كثيرة تحت إطار الإرادة الثورية. كان لينين يأمل في أن يقيم الاشتراكية في روسيا بقوة الإرادة ويخطو الديمقراطيون الآن في الطريق نفسه: وهم عازمون على إحضار النظام الغربي المتعلق بدولة القانون فوراً وبكل لانهائياته. هذه العملية تبدو أشبه بعملية زرع جراحية. المشاكل نفسها والمخاطر نفسها. ومن المؤسف القول إنّ عملية الزرع هذه تجذّرت في عملية صنع - القانون وخصوصاً في تقييمه كتكنولوجية تشريعية منفصلة وهذا قد يكون خطيراً عندما يتعلق بمشاكل مبتوت بها تاريخياً واجتماعياً. لقد لاقت المناقشات الدائرة حول مسودات الدستور الروسي وحول النسخة النهائية التي عرضت للاستفتاء قبولاً وتصديقاً على الاقتراحات التي تنسجم مع «المعايير العالمية» فيما شجبت تلك الاقتراحات التي فشلت في الانسجام مع تلك المعايير. بعض السلطات الغربية تقوم بتزكية النماذج الغربية. وقد اقترح كارل بوبر المعروف كثيراً في بلادنا على صانعي القانون في روسيا النماذج الفرنسية والالمانية. وكتب ذلك في مقدمته لكتاب المجتمع المفتوح وأعداءه كما ذكر بأن هناك أيضاً نظاماً قانونياً انجلو ساكسونياً من الصعب تعديله بسبب التشريع السابق المعقّد. مع ذلك فإن نصيحته تسير عكس تجربة التشريع المتراكمة على مدى آلاف السنين: فأرسطو نفسه هو من كتب في أيامه أن القوانين يجب أن تتشكل بشكل يتناسب مع الدولة أكثر مما تتناسب الدولة مع القوانين.

وتحت تأثير ضغط العوامل التاريخية والطبيعية طوّر مونتسكيو بشكل رائع الفكرة المتعلقة بروح القوانين المعتمدة على روح الأمة التي بدأت

تأخذ لنفسها شكلاً معيناً عبر مسيرة التطور الطويلة . إذ كتب يقول «بدأت بدراسة البشر ووصلت إلى خلاصة مفادها أنّ التنوّع اللانهائي الموجود في قوانينهم وعاداتهم لم يظهر للوجود بسبب أهوائهم ونزواتهم فقط بل يجب على القوانين المدنية أن تلائم بشكل كامل الأمة التي توافق عليها إلى الحد الذي تكون فيه قوانين أمة ما في حالات نادرة قابلة للاستفادة من أمة أخرى» .

تابع هيجل تسلسل هذه الفكرة حول تاريخ الأمة الذي يحدد شكل الدولة وقوانينها . كما دحض أفكار المذهب الإرادي المعاصرة والتصورات المجردة للايديولوجيين الثوريين وهذا ماكتبه : «ظهرت في العصر الحديث فكرة تقول إن بنية الدولة قد تخلق بشكل اصطناعي وقد رأينا بالفعل كيف استخدمت الأفكار المجردة أساساً من أجل بناء الدولة . لكن ذلك فشل في فرنسا ، اسبانيا ، نابولي ، البرتغال وايرلندا وأخفق أولئك الليبراليون الذين أقاموا بنى دول تعتمد على المبادىء المجردة . فنظام الدولة قد يكون وحده نتيجة حتمية لتطور سابق لا يمكنه أن يكون خارج السياق الزمني أبداً . وفكرة هيجل نفسها جاءت في أماكن أخرى أقرب ماتكون إلى ماكتب مونتسكيو : «كل أمة لها نظامها الخاص بها» : نظام دولة بريطانيا هو نظام الشعب الإنكليزي بشكل عام . وإذا أرادوا أن يعيروه إلى البروسيين مثلاً فسيكون ذلك نوعاً من السخف مثله مثل إعارة نظام دولة البروسين إلى الأتراك لأن كل نظام من هذه الأنظمة هو نتاج روح الأمة والتجلي الخاص بها ، وهو كذلك درجة تطور وعيها وروحها ذاتها ، عملية التطور هذه يجب أن تتقدم إلى الأمام أكثر فأكثر ، وعليها أيضاً عدم تضييع أي خطوة من الخطوات كذلك عليها عدم استباق الزمن لأن الزمن هو العامل الوحيد الحاضر أبداً .

بالطبع مثل هذه الأفكار يحبها المحافظون كثيراً ويعتمدون عليها في مواجهة أية تغييرات فات موعدها .

مع ذلك ليست هذه الأفكار من احتكار أصحاب التيار المحافظ ، بل

هي مبادىء ميثولوجية يمكن استخدامها لتحقيق أهداف عديدة. وهي في الحقيقة توجه تاريخي فعلي باتجاه المسائل المتعلقة بسيادة الدولة. مونتسكيو نفسه كان أول من بشر بهذه الفكرة في العصور الحديثة وبطريقة علمية منهجية دون أن يعتبره أحد مفكراً محافظاً. لقد كان يفكر بالتغيرات وبالنظام الذي يجب أن يضمن الحرية لكن ليس عن طريق الحفاظ على العادات والأعراف القديمة.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن من هو المصيب في أفكاره أكثر من الآخر: مونتسكيو بفكرته المتعلقة «بروح الأمة» أم كارل الذي ينصح روسيا بإجراء عملية اختيار بين القوانين الفرنسية والالمانية أم أولئك الديمقراطيون الروس الذين يوطّدون حالياً دولة القانون في هذه البلاد لتتقاطع مع أفضل النماذج الغربية؟ أظنُّ أنّ هناك تجربة عملية قائمة حالياً في روسيا لا تنطلق فقط من التأويلات والتفسيرات الميثولوجية أو النظرية. فالصورة مشوشة المعالم عندما يتعلق الأمر بالديمقراطية ودولة القانون. وهناك تحولات ضاغطة ونجاحات لكن هناك إخفاقات ليست أقل إعتباراً.

فحرية التعبير باتت حقيقة قائمة من حقائق الحياة الروسية لسنين عديدة من الآن: إنها قائمة في الصحافة، في الأجهزة المسموعة والمرئية، في التجمعات الجماهيرية، في الأحاديث الخاصة إضافة إلى الكتب والمحاضرات المختلفة. ويعتبر هذا الوضع جيداً إلا أنّ هذه الحرية غالباً ما يساء استخدامها: فالدعاية للفاشية، للجهل، للخرافات، للإباحية ولموسيقى البوب عديمة الذوق كلها تدل على عجز الدولة عن ضبط وسائل الإعلام باعتبارها أداة خاصة مؤثرة جداً في الرأي العام الجماهيري. وهناك عاملان محزنان تماماً في هذا المجال: أولهما تدنّي ثقافة وسائل الإعلام وثانيهما تدنيس اللغة وتلويثها عن طريق أمركتها. ترى أين المعايير العلمية والأخلاقية ناهيك عن مبادىء التعلم الأولية؟ لقد حان الوقت على مايبدو لفرض رقابة أخلاقية وجمالية. ذلك أن المال يقوض وسائل

الإعلام، نشعر بذلك وإلى حد كبير في كون وسائل الإعلام اللامنتمية تخدم أولئك الأشخاص الذين يملكونها فقط حيث تنشر مواد بغية الحصول على المال فقط كالاعلانات مثلاً. الأمر نفسه ينطبق على الدول الأخرى الاشتراكية سابقاً. كتب جون لين رئيس الدراسات في مركز الديمقراطية الموجود في جامعة وستمنستر يقول أن التوجه نحو تركيز رأسمالي في وسائل الإعلام الجماهيرية يزداد بازدياد إصلاحات السوق. وفي بعض الحالات أدى تخريب النظام القائم إلى رأسمالية سلب ونهب واضحة في أوروبا الشرقية بعد الثورات غير العنيفة التي جرت فيها.

للمرة الأولى أعطيت الفرصة للشعب الروسي ليختار بحرية وليكون له دور في السياسة، مع ذلك فإن الطبيعة المشوهة للأحزاب جعلتها، مع بعض الاستثناءات، مجرد عصبات فئوية تتحلق حول «قادتها» الذين يضعون نصب أعينهم مطامع معينة وأحياناً أهدافاً مادية ارتزاقية بحتة فهي لا تملك برامج حقيقية ولكنها تملك الكثير من الأموال. وهذا مايجعل الناس مختلفين كل الاختلاف حول كل مايتعلق بالانتخابات ويخلق نوعاً من الفتور واللامبالاة.

ثمة تقدم ايجابي فيما يتعلق بملكية الشقق والبيوت الريفية وقطع الأرض الزراعية، كذلك لم يعد الناس يعتمدون بشكل كامل على السلطات المحلية بل هناك حرية أكثر في اختيار شكل النشاط المطلوب ومن ضمنه العمل، ولم تعد الدولة كذلك صاحبة العمل الوحيدة المحتكرة لرأس المال. وفقاً لذلك وفي الوقت ذاته يتدهور مستوى الحياة لدى الجماهير الشعبية العريضة وتتقلص مزايا وفرص خدمات الرفاه الاجتماعي والثقافة والمساعدة الطبية المجانية أيضاً. كما تقلل دولة القانون المعلن عنها في الدستور من وظائفها الاجتماعية. كل هذا يجري نتيجة العجز المالي وأحياناً يتم على قاعدة نظرية لا تشكل إلا نوعاً من الاهتمام البسيط. فوظائف الدولة الاجتماعية تبدو نوعاً من التهديد للسوق وللمقاولين

الخاصين وينظر إليها في أفضل الحالات النظرة المحافظة الغربية المعاصرة باعتبارها نوعاً من الشرط الذي لا بد منه للحرية وللديمقراطية. إذ يكتب الأمريكي شارل رينفرو قائلاً: «إنها فرضيتي التي تقول إن الديمقراطية يمكن أن تزدهر فقط من خلال اقتصاد مدفوع باتجاه السوق، مثل هذا الاقتصاد يقود بشكل حتمي إلى الديمقراطية». وقد وجدت وجهات النظر هذا الدعم كله بين الديمقراطيين. إذ يعتقد أن تدخل الدول في نشاط الإنتاج ينتهك بشكل أو بآخر حرية الملكية الخاصة وحرية المبادرة أيضاً، مما يؤدي إلى ضياع وفقدان الحرية وإلى الوصول إلى نوع من الاستبدادية. كذلك كتب شامبرلن في مقدمته لكتاب هايك «الطريق إلى الرق» إن هايك هو أول من أشار إلى أنه من المستحيل التمسك بشعارات مثل شعار العِمالة، الضمان الاجتماعي والقضاء على العوز والحاجة: إنها شعارات تجعله أشبه بمن يلحق بالمجانين ولا يمكن فصلها عن الرعب والارهاب مثال على ذلك، (تجربة ايطاليا الفاشية، والمانيا النازية).

منذ أكثر من خمسين عاماً أي حوالي عام١٩٤٤ كتب هايك قائلاً: «في الواقع إنّ أي سلطة تهدف بشكل مباشر لتحقيق قدر أكبر من العدالة الافرادية التوزيعية لا بد أن تقود إلى تدمير سلطة القانون». والآن هناك أناس كثر في روسيا يدعمون أفكار هايك المتعلقة بدولة القانون ويعارضون التجربة الغربية حيث ترسّخت سيادة القانون جنباً إلى جنب مع تحسن وضع الديمقراطية والتوسع في وظائف الدولة الاجتماعية. يتجسد هذا الثالوث في تجربة الديمقراطية الاجتماعية الموجودة في أوروبا إذ أن برنامج غورسبرغ للحزب الديمقراطي الاجتماعي في المانيا ينصح بالدمج بين التيارات الديمقراطية وبين الأفكار الاجتماعية والقانونية. مما سيقود الدولة المدنية المعاصرة إلى مستوى جديد. لقد خفّضت الوظائف الاجتماعية في بلادنا وانفصلت بالمقابل الوظائف الاجتماعية عن القانونية، وهذه بالتالي تشكل أكبر تهديد ممكن لقضية الحرية والديمقراطية ولموضوع حقوق

الإنسان على الرغم من تأكيدات جماعة التيار المحافظ الأوروبي والجماعة الليبرالية النامية في بلادنا. بهذا الأسلوب فإن كافة المزايا والحسنات التي ادعتها روسيا الجديدة لنفسها كدولة تريد أن يسود فيها القانون تتلاشى بصورة رئيسية تحت مطارق نقد القوى والسلطات التي تعتبر كشريكة في السياسة امتداداً للمشاركة في الملكية الخاصة من خلال خصخصة الشقق والمزيد من الامكانات في ميدان الأراضي والملكية العقارية الفعلية. فحرية المقاولة هي حكر للبعض فقط. إضافة إلى ذلك فإن هؤلاء لا يعملون جميعاً وفق الشرائع والقوانين وحرية العمل الابداعي إذن، هي فقط للأقلية غير ذات الشأن. أما بالنسبة للخصائص الضرورية لدولة القانون مثل: النظام الإداري الفعال الذي يشمل أمن الناس، سلامة الملكية، التطهير الأخلاقي للشعب وللسلطة. فإن الوضع قد ساء كثيراً، إننا نشهد الآن حالة ضعف لا سابقة لها (إذا ماقورن الوضع بما حدث عام ١٩١٧) كما نشهد انحطاطاً هائلاً في سيادة الدولة، وموجة كبيرة من الجريمة، وإحساساً بعدم الأمان، وبحكم استبدادي، وفساد اجتماعي الخ، فيما تبدي محاكم العدل، التي كانت مستقلة، حيال هذه الأمور كلها عجزاً كاملاً وأصبح الاجراء القانوني عبارة عن عملية تبديد للزمن وللعمل ولا يستطيع أبداً تأمين ضمانة تنفيذ قرار المحكمة. حيث أصبحت أداة التنفيذ أداة سخيفة جداً. كذلك أصبحت ظاهرة الادعاء والافتراء في العقد الأخير ظاهرة فضائحية: حيث يمكن بحكم بسيط من البروقراطية تحويل الملكية العامة إلى ملكية خاصة، مجاناً أو بمبلغ زهيد من المال. كما يرغب مؤيدو القطاع الخاص المؤسس بهذا الشكل في التحدث عن التراكم الأولي الذي أزعم أنه كان في جميع الأوقات عملية بربرية بحتة. لكننا لا نعيش في القرن السادس عشر الذي شهد الحمايات والوصايات في انكلترا، ولا في عصر الاستعمار الذي كان يسلب وينهب كل شيء، ولا في عهد الاستغلال الامبريالي المتحضر. إذ لم يحدث من قبل قط أن ترك هذا الكم الهائل من

ثروتنا الوطنية لكل من يشاء، ينهب ويسلب كما يشاء تحت سمع السلطات وبصرها ولم يحدث من قبل قط أن تواشجت التجارة والأعمال الخاصة ذلك التواشج الشديد بأعمال السلب والنهب، كذلك الافتقار للقوانين.

في كتاب «السياسة» قال أرسطو: «النظام نوع من القانون» لكن ليس هناك نظام في هذه البلاد. والقوانين عاجزة، لذلك هي ليست قوانين. لقد كان رودولف فون اهرنغ وهو من أقدم المنظرين لدولة القانون، يؤمن كل الايمان بهذه المقولة وقد انضم إليه كثير من المؤيدين لتيار علم الاجتماع الرئيسي في فلسفة التشريع في القانون العشرين. هكذا يجب أن تفسر الشروط الدستورية فيما يتعلق بدولة القانون. إذ يستحيل على المرء أن يرفضها كهدف أو كمثال - وفي الحياة العملية ليس هناك شيء من هذا القبيل. لكن ليس هناك دولة قانون في روسيا بالرغم من حرية الضمير، وحرية الانتخاب وحرية النشاط السياسي. لقد ابتعدنا عن هذه الدولة منذ أن فقدنا النظام الذي هو «شكل من أشكال القانون». وفي هذا السياق المرعب انهمك كثير من البشر في صنع القرار لدرجة يعتقد فيها الخبراء المختصون بالقوانين أن أي عمل سينجز هنا الآن عليه أن ينسجم مع أعلى المعايير النظرية والعالمية. إلا أن هذا المنظور خاطيء لأنه يسير عكس التيار تماماً. وقد حصل الخطأ نفسه لدى مناقشة مسودة الدستور، فهنا كان بالامكان أن تكون التجربة الالمانية والفرنسية صالحة ومفيدة وفيما يلي عدة أمثلة.

تعتبر حصانة النائب معياراً من معايير دولة القانون، مع ذلك تفترض هذه الحصانة مسبقاً أن يكون شرف البرلمان في خطر عندما تطلب مجموعة محققين رفع الحصانة لأسباب خطيرة وأساسية. لكننا نشهد برلماننا وأشكال التمثيل الأخرى تتحول شيئاً فشيئاً إلى ملجأ «للناس المغامرين أو المقامرين» الهاربين من القانون وعلينا القول هنا أن المحكمة القانونية عالجت هذا الوضع بشكل من الأشكال.

تعتبر هيئة المحلفين عنصر إصلاح في النظام التشريعي وتتوفر لها

عادة مبادىء وقوانين دولة القانون كلها. لقد اختبرت هذه الحالة من خلال عملية تطور الديمقراطية العالمي. مع ذلك فإن أعضاء هيئة المحلفين لدينا غير جاهزين للانعقاد من أجل إصدار الحكم، لأن عالم الاجرام يمكن أن يشتريهم ويغريهم ببساطة مما يضعف النظام التشريعي المهزوز سلفاً أكثر فأكثر. لذلك لا بد أولاً من الشروع بتقوية نظام المحاكم ومستواها الأخلاقي وجعلها أكثر فعالية. ثانياً، استقلال القضاء هو مبدأ آخر جربه العالم. وفي السنوات الأخيرة أصبحت المحاكم حرة في علاقاتها مع المحاكم العليا وتعمل طبقاً للمعايير الاجرائية. لكن السؤال هنا هل حسّنت هذه الطريقة نوعية عملهم؟ الجواب لا. ذلك لأن الاستقلال في الرأي قاد بشكل من الأشكال إلى الرشوة التي وصلت إلى درجة مخيفة من الانحطاط.

هناك العديد من الأمثلة على ذلك. مثلاً عدم مراقبة تطبيق القوانين وعدم إدخال مبادىء وأسس دولة القانون، لأن السلطات عاطلة عن العمل وغير فاعلة، والادارة في الدرك الأسفل والفساد ينتشر أكثر فأكثر، مما يؤثر سلباً على الدولة والمجتمع. في الوقت نفسه هنالك عوامل أخرى ذات أمد أطول في تاريخ روسيا الحديث. تقريباً ترافقت كل المحاولات التي جرت لإقامة الديمقراطية وترسيخ سيادة القانون مع الثورات ومع الاضطراب الاقتصادي. ذلك حدث في تجربة شباط عام ١٩١٧ وفي بداية التسعينات من هذا القرن. وبالاجمال تعتبر التجربة السياسية الاجمالية للبلاد في القرون الثلاثة الأخيرة هي حكم الأوتوقراطية والاشتراكية كلية السلطة. لقد عاش الغرب عصراً قصيراً محدوداً بين الحكم الاستبدادي وحكم دولة القانون. وتحاول روسيا الآن تخطّي المراحل لتصل إلى أعلى مرتبة لكن ذلك صعب إن لم يكن مستحيلاً. وعلى المرء أن يحتفظ في ذهنه دائماً بماقاله هيجل في هذا الصدد: «تتطلب حركة التقدم عدم تجاوز أي خطوة من الخطوات أو بالأحرى عدم حرق المراحل لأن المرء غير قادر على سبق الزمن».

تفُرض القوانين في روسيا على الشعب في مجالات عديدة من الحياة. هذا الفرض للقانون وللنظام (بما في ذلك الشكل الاشتراكي) يخدم السلطة كأداة في يدها وليس كوسيلة لتقييدها وتحديدها مع أن إحدى سمات دولة القانون هي أن السلطة محددة بالقانون (فالمصطلح الانجلوساكسوني هو «حكم القانون» أكثر مما هو دولة القانون). على أن المواطن الروسي لم يكن يوماً من الأيام يؤله القانون. فهو لم يدرك قط ضرورة حكم القانون بالنسبة للمواطنين. وقد شرح المؤرخ الروسي فاسلين تاكشيف سنة ١٧٣٠ ذلك بقوله إن عامة الشعب غير متنورة بشكل كافٍ وهي تنقاد وراء القوانين بدافع الخوف وليس بدافع طبيعتها المؤيدة للقانون وقد استشهد بهذا المثل كنوع من الحوار يخدم حكم الاوتوقراطية أو حكم الملكية المطلقة في روسيا.

ينظر عامة الروس إلى الدولة والقوانين كشيء غريب عنهم واعتقد قسطنطين كاركوف المفكر السلافوني المعروف والذي كتب الكثير حول الدولة السلافية أن الروس أمة لا تقبل أبداً مفهوم الدولة. وذهب باكونين أبعد من ذلك حيث قال: إن لم يكن هناك نوع من الاوتوقراطية فليس هناك دولة أبداً. دعم كاساكوف الاوتوقراطية وعارض الليبرالية أو أي دستور آخر وكل ماتمناه كان ألا ينتهك القيصر مبادىء الحياة الشعبية وأن يستمع إلى صوت الأمة في Zemihie Salory (مجالس الأراضي الروسية) حيث أعطي القيصر قوة السلطة كلها وقوة الأمة وقوة التعبير عن رأيها كله. تستطيع الأمة بالنسبة لكاسكوف التعبير عن رأيها وسلوكها تجاه السلطات فقط، لكنها لا تملك الرغبة في تشييد وبناء مؤسسات للحكم وهي جاهزة لتنقل السلطة كلها إلى الحاكم الفرد. هذه العقلية الشعبية المختلفة كل الاختلاف عن العقلية الغربية فيما يتعلق بنظرية السيادة الشعبية غذّت النظرية الاوتوقراطية والاستبدادية لفترة طويلة جداً. مما ساهم في صنع الأفكار المتعلقة بالدولة والقانون ومن الانغراس في الأذهان.

بيد أن الانحلال الأخلاقي الحاصل اليوم والذي لم يسبق له مثيل وكذلك التشاؤم السائد بين الناس لم يتشكلا خلال السنين الخمس أو العشر الأخيرة من هذا القرن. بل كانا ينموان ويترعرعان خلف ستار الأخلاق الحزبية الرسمية، لكن في المناخ الذي ساد في ظل التساهل الديمقراطي المزعوم وضعف الدولة ظهرا إلى السطح، كما أن عدم الاستقرار والصراع السياسي العنيف، إضافة إلى لا مبالاة الجماهير العريضة بالاصلاحات أقامت نوعاً من الحواجز الجديدة في طريق بناء دولة القانون.

يأمل الديمقراطيون اليوم خلق مجتمع مدني يعتمد على المقاولين الخاصين وعلى اقتصاد السوق كنوع من الضمانة لحكم القانون. لقد فسّر هيجل المجتمع المدني على أنه مجال لسيطرة المصالح التي تؤدي إلى التوصل لمبادىء وأسس دولة القانون. فهي تظل ضرباً من ضروب المثال وفي الوقت نفسه هدفاً لبرنامج. والمرء لا يستطيع إلا بصعوبة كبيرة أن يتوقع أن تتشكل متطلباتها وتتوفر شروطها المسبقة دون المرور بفترة انتقالية طويلة: فهذه ليست مشكلة قانونية بقدر ماهي مسألة سياسية اجتماعية حيث التشريع هو الأداة الرئيسية لتنفيذها.

إنّ التقدم نحو دولة القانون يفترض مقدماً تحسين التشريع. وهي مهمة معقدة في المرحلة التي تكون فيها المخططات التمهيدية لمجتمع حديث ماتزال غير واضحة أو ضبابية المعالم وغير متفق عليها بشكل عام وليس لها أي قاعدة قانونية تستند عليها.

تعتبر العلاقات القائمة بين المركز الاتحادي ورعايا الاتحاد من أكثر القضايا أهمية وهي قضايا لا تحلها التشريعات الدستورية. الثغرات القانونية فيها تحصل نتيجة التنفيذ العملي المضطرب المهزوز: ويكون العذر دائماً أنها دولة انتقالية، مع ذلك يمكنها أن تسبّب أزمات دستورية حادة. لذلك على صانعي القانون أن يكونوا حكماء في عدم فرضهم التنظيمات القاسية.

لا توجد مهمة للسلطة التشريعية أسرع من مهمة الدفاع عن حقوق المواطنين. وعلى الدولة بأشكالها المختلفة ألا تبقى سلبية في هذا المجال فتلقي كل اللوم على الثغرات القانونية. كما على الدولة أن تلتزم بحماية حقوق المواطنين عن طريق استخدام التشريع الجاري والاعتماد على التشابهات والتفسيرات والوعي القانوني. أما الموقف تجاه منتهكي القانون والمحتالين فهو ذو دلالة كبيرة في هذا المجال. حيث تبرر السلطة التنفيذية سلبيتها بافتقارها للتشريعات في مجال الضمانات. مع أن هناك طرقاً قانونية أخرى لحماية مصالح الملايين: فالتشريعات المتعلقة بالمجرمين تحتوي على مجموعة بنود تحمي من عمليات النهب والنصب والاحتيال وتسمح بالتماس العون ضد المرتكبين. غير أن الفشل في العمل عن طريق المحاكم وعن طريق مكتب النيابة العامة وهيئات السلطة الأخرى يضعف ويقوّض وضع الدولة الأخلاقي: إذ يجعل من الصعب على الناس أن يؤمنوا بحكم القانون.

لقد آن الأوان لتعديل بعض المبادىء التي كان القادة السياسيون والمحامون والكتّاب الشعبيون يقرون بها. كما حان الوقت للتخلي عن ارتكاب الأخطاء المزعجة التي باتت نموذجية بالنسبة لمطلع هذه المرحلة، فحق التشريع الذي أعطي لكل رعايا الاتحاد يبدو وكأنه لا يستطيع إلاّ بالكاد أن يدعم استقرار النظام القانوني ووحدته. إن المادة ٧٢ من دستور روسيا الاتحادية تتحدث صراحة عن عدة أنواع من التشريعات (الإدارية، الاجرائية الادارية، العمل، العائلة، السكن، الأرض، الحياة، الغابة، التربة والموارد المعدنية، بالإضافة إلى حماية البيئة) ويعتبر هذا شرطاً مسبقاً يربط مابين الاتحاد الروسي ورعاياه. في الماضي كانت كلمات لينين عن كل مايتعلق بعدم قبول القوانين الاقليمية والمحلية نوعاً من البديهية - أما اليوم، فنسن القوانين المحلية في كل مكان من روسيا. وفي الجمهوريات هناك بعض القوانين، كقانون العائلة، لا يمكن أن يفسر إلاّ

من خلال العادات والأعراف العرقية . أما بالنسبة إلى ما يتعلق بالأقاليم والمناطق المختلفة قليلاً على مستوى القوانين المحلية والعرقية والاجتماعية فمن المعتقد أنها تحدث الفوضى وتخرق المعيار القانوني الموحد للبلاد، مع ذلك يعتبر تنفيذ تلك القوانين أمراً لا بد منه . في الماضي، عملية تصنيف الوثائق القانونية إلى قوانين أساسية وقوانين ثانوية، بما في ذلك القوانين الصادرة عن الإدارة المحلية، إنما كانت تلائم المحيط والبيئة بشكل أفضل وكانت تدفع جانباً كذلك الخصوصية المحلية . إلا أنه من غير المعقول أبداً ترك السلطة المحلية، تحت ستار الديمقراطية والادارة الذاتية ليكون لها الحرية كلها في المسائل القانونية . فالتيارات الانفصالية إضافة إلى المستوى المتدنّي نسبياً في الثقافة القانونية لمشرعي القانون المحليين يجعل هذا الأمر واضحاً كل الوضوح .

إنّ تفضيل الفرد على المجتمع والحقوق على الواجبات مأزق آخر، ورد فعل غير متحضر على النزعة التعاونية الاشتراكية ذات السلطة الكلية . فمسودة الدستور الذي صادقت عليه اللجنة الدستورية في تشرين عام ١٩٩١ تقول: «تنطلق الدولة من أسبقية حقوق الإنسان والحريات العامة». «القسم الرابع، المادة الثانية». لكن لحسن الحظ اختفى هذا الاقتراح من النسخة النهائية التي تم التصديق عليها في ١٢ تشرين الثاني عام ١٩٩٣ . والآن تشمل المادة السابقة الموسعة والمؤلفة من أربعة أجزاء اقتراحاً وحيداً فقط يتعلق «بالانسان وحرياته وحقوقه التي يجب الاهتمام بها لأن لها الأهمية الكبرى، وعلى الدولة الاعتراف والمراقبة والدفاع عن حقوق الإنسان والفرد. «لقد غرست أفضلية هذه الفكرة بعمق في قلوب وعقول بعض واضعي الدستور الروسي: حيث كتب فارنيسكي وكيزيلفا من دون ضجيج. «لقد أعطى الدستور حقوق الإنسان الأفضلية على حقوق الجماعة».

لكن ذلك نوع من السخف والفوضى. حيث تنكر تلك المادة ضرورة تحديد حريات الفرد التي هي حجر الأساس لأي نظام قانوني. فإذا

كانت حقوق الفرد أهم من «حقوق الجماعة» يمكن أن يظن المرء أن حقوق الفرد هذه أهم من حقوق أية كائنات بشرية أخرى كلا النوعين من الحقوق يعدان شكلاً من أشكال العودة إلى (الوجود الطبيعي). مما يشوه الأخلاقية الاجتماعية. وفي هذا الصدد اعتقد جون ستيورات ميل المدافع الانكليزي الليبرالي المتحمس عن حقوق الإنسان وعن الحريات وأحد المبشرين بالاشتراكية الاصلاحية أن أسمى تجليات الأخلاق إنما هي التضحية بالمصالح الفردية لحساب المصالح الاجتماعية. وقد ظلّ هذا المبدأ حجر الأساس في التعاليم الأخلاقية آلاف السنين.

المبدأ الأساسي لدولة القانون هو معيار الرفاه العام: الذي يعتني ليس فقط بحماية حقوق الانسان والحريات بل بالملكية الخاصة وبالسوق إضافة إلى تشذيب المشاعر المدنية وصيانة العدالة - وهذه كلها واجبات الدولة الاجتماعية. الديمقراطيون الاجتماعيون الالمان مثلاً وضعوا في برنامجهم المقترح فكرة مؤداها أن دولة القانون تتضافر بشكل لا مفر منه مع الدولة الديمقراطية والاجتماعية. ولا يمكن ضمان الديمقراطية ولا حقوق الإنسان من غير وجود رفاه اجتماعي وعدالة اجتماعية كذلك. وقد كتب كروس فان في السنين الأولى التي أعقبت الحرب في «مقالاته الغابية الجديدة»: «الحرية دائماً في خطر وأغلبية البشر يقبلون دائماً بفقدانها إلا إذا رغبت أقلية منهم تحدي امتيازات البعض وفتور ولا مبالاة الجماهير العريضة. هذه الكلمات تعتبر نوعاً من أنواع التحذير للسلطات الحالية الموجودة في روسيا.

تفسر دولة القانون في معظم الأحيان من جانب واحد: الضمانات الاجرائية لحقوق المتهمين من البشر، التشريع، عدم انتهاك حرمة الملكية الخاصة بالإضافة إلى الأسرار التجارية. مع ذلك فهي غالباً ما تنسى أن الأسرار التجارية القائمة على أنقاض الملكية الاشتراكية هي غير قانونية تماماً أو حتى إجرامية. ومن السذاجة اعتماد النظام القانوني المعمول به

لحماية حقوق المواطنين التي احتاجت قروناً من الزمن قبل أن تتشكل في الغرب. ذلك لأن الأوضاع في روسيا لم تنضج بعد، وبالتالي لا يمكن توقع أي نوع من النتائج الايجابية. إذ يمكن للجماعات الاجرامية أن تستغل هذا القانون لمصلحتها الخاصة وتجعل عمل الجماعات المسؤولة عن تنفيذ القانون أكثر صعوبة.

النتيجة: إنّ مجرد نقل المعايير العالمية وزرعها زرعاً اصطناعياً في التربة الروسية تحت شعار «تخطي أوروبا وأمريكا والتفوّق عليهما» لن يحل مشاكل روسية هذه أبداً. ما نحتاجه فعلاً هو مجموعة كبيرة من المعايير الإدارية والقانونية والثقافية والدعائية لارجاع وإعادة الاحترام للقوانين وعلى المرء إذا كان يريد تلخيص هذه المعايير أن يدرك أن المجتمع الروسي يسير باتجاه العنف في مسايرته للتأويلات المتعلقة بحكم القانون. ويجب أن يلام الجو العام لعدم شعوره بالمسؤولية. الأمر الذي يفسّر الرعب من الاحصائيات المتعلقة بالجريمة المنظمة بشكل أولي.

خلال أعوام البروسترايكا كان المشرعون متفقين على أن دولة القانون هي مفهوم مختلف كل الاختلاف عن فكرة القانون والنظام في الاشتراكية، ولقد بذلت كل المحاولات لتطبيق هذا المفهوم جنباً إلى جنب مع عملية تقويض القانون والنظام، وإذا بنا عند اكتمال القوانين تراجع القانون وتقهقر النظام.

أما اليوم فمهمتّنا الرئيسية في هذه المرحلة الانتقالية هي إرجاع قاعدة القانون والنظام - وهي خطوة أولى باتجاه دولة القانون، كما حصل في كل مكان آخر: أولاً وضع النظام ثم استكماله. لقد تخلى الحكم المطلق عن مكانه لدولة البوليس التي تحولّت تدريجياً إلى دولة القانون والديمقراطية. وقد آن الأوان لتشييد وبناء نظام بوليسي فعّال في روسيا. هذا النظام لن يكون كاملاً بل سيخلق القاعدة الضرورية لتقوية وتعزيز النظام الأولي من أجل إرجاع سيطرة الدولة على المجتمع إلى الحد المطلوب والضروري وخصوصاً قدرتها على ضبط الجريمة والفساد الاجتماعي. وهذا ما يجب

القيام به أكثر من القيام بخلق معايير قانونية مثالية. وعلى الفعاليات التشريعية الشاملة، والادارية والفعاليات الأخرى خدمة هذه المهمة كما يجب أن تكون هناك محاولات جدية لتعزيزها وغرسها في عقول كل الناس. التساهل والتهاون غير مسموح بهما على الإطلاق: بل ينبغي وضع حد لكل عمليات خرق القوانين وخصوصاً ما يتعلق منها بهيئات الدولة والأحزاب المشاركة والفعالة في الحياة السياسية تلك التي تدّعي السلطة أو تملكها. الأمر الذي سيوسع من السيطرة العامة، إدخال مبادىء الانفتاح في الدولة وبنية الأحزاب، خصوصاً في كل ما يتعلق بمسائل الرواتب والنفقات المتعلقة بأموال الميزانية وغير الميزانية.

كذلك يجب أن تتوقف عملية عبادة المال التي تبتلع المجتمع الآن وإن تتوقف وسائل الإعلام الجماهيرية التي تشجع لذلك مع تعليم الناس عدم التسامح تجاه التزايد في عالم الجريمة والطفيليين. كما يجب أن يظهر للعيان السيطرة الأخلاقية والجمالية على وسائل الإعلام بغية مراقبة أحكام وقوانين الصحة الاجتماعية. كذلك يجب توظيف الرأي العام وميزانية الدولة لضبط الجريمة. ففي خطابه لمجلس دوما الدولة سأل الكسندر سولزينتسن «أين هي المحاكم المفتوحة للّصوص والمحتالين؟». «أين هي المحاكمات المفتوحة للبروقراطيين الفاسدين؟». ففي عصر الانحطاط الأخلاقي لا يمكن أبداً إرجاع المعيار الأخلاقي من غير الدعاية له ومن غير إجراء عملية قسر حقيقية من قبل الدولة. من دون هذا ستتحول فكرة دولة القانون إلى خدعة ديماغوجيه تخفي وراءها سلطة دولة ضعيفة كما سيفتح الباب أمام عالم الاجرام وأمام أعداء الديمقراطية الحقيقيين كي يتّحدوا ويرسّخوا مواقعهم في قلب المجتمع.

* * *

دراسة تحليلية: الأفيزيا (الحبسة الكلامية) كأحد أشكال اضطرابات الكلام. أسبابها، أشكالها المختلفة، طرق علاجها

د. درغام يوسف الرحال

الملخص

تعتبر اضطرابات الكلام، من المشكلات السيكولوجية والتربوية الهامة التي تواجه العاملين في المؤسسات التربوية والصحية، وذلك لكثرة انتشارها والأشكال المختلفة لهذه الاضطرابات وتداخلها مع بعض الاضطرابات النفسية الأخرى.

(*) د. درغام يوسف الرحال: باحث من سورية، دكتوراه في التربية وعلم النفس، مدرس في كلية التربية، جامعة البعث.

وتعتبر الحبسة الكلامية APHASIA أحد أهم هذه الاضطرابات وذلك لكثرة انتشارها بين الأطفال والراشدين وبسبب التنوع في أشكالها المختلفة. وهي اصطلاح يوناني الأصل يشير إلى مجموعة العيوب التي تتصل بفقد القدرة على التعبير أو عدم القدرة على فهم معنى الكلمات، أو إيجاد الأسماء لبعض الأشياء والمرئيات، أو مراعاة القواعد النحوية التي تستعمل في الحديث أو الكتابة.

مقدمة عامة تتضمن أهمية الدراسة:

تعتبر اضطرابات الكلام، من أهم المشكلات السيكولوجية والتربوية الهامة التي تواجه العاملين في المؤسسات التربوية والصحية (إضافة إلى الأهل والمتعلمين) وذلك بسبب كثرة انتشارها والأشكال المختلفة لهذه الاضطرابات، بالإضافة إلى كونها في بعض الأحيان سببا لبعض أشكال صعوبات التعلم. إن أحد أهم أشكال هذه الاضطرابات هو ما يسمى بالافيزيا (أو الحبسة الكلامية) وهو اصطلاح يوناني الأصل يشير إلى مجموعة العيوب التي تتصل بفقد القدرة على التعبير بالكلام أو الكتابة، أو عدم القدرة على فهم معنى الكلمات المنطوق بها، أو إيجاد الأسماء لبعض الأشياء والمرئيات، أو مراعاة القواعد النحوية التي تستعمل في الحديث أو الكتابة (د. فهمي، ١٩٧٥).

وقد ميز العلماء بين نوعين من الأفيزيا (أو احتباس الكلام): Aphasia

- احتباس الكلام المكتسب Acquired Aphasia
- احتباس الكلام النمائي التطوري Developmental Aphasia

(وهو النمو اللغوي الضعيف جداً) (د. عبد الله، ١٩٩٥).

وقد اعتقد أنها ناتجة عن أذى في الدماغ، يسبب بطء النضج العصبي.

ومع ذلك لايوجد الآن اتفاق كامل بين المختصين حول أسباب هذا

الاضطراب وطرق تشخيصه وعلاجه. ومازالت البحوث مستمرة في هذا الاتجاه للكشف عن الجديد ويأمل الباحثون أن تساعدهم في ذلك بحوث علم النفس العصبي.

وعلى أي حال فقد استفاد علم النفس اللغوي في دراسة الأساس العصبي للغة من اتصاله بعلم النفس العصبي Neuropsychology (وهو العلم الذي يدرس العلاقة بين المخ والسلوك)، وكذلك علم اللغة الصعبي Neurolinguistics (وهو مجال جديد نسبياً يعنى بفهم العلاقة بين اللغات المختلفة، ووظيفة عمل المخ بالإضافة، إلى علاقة اللغة بالقدرات المعرفية).

وتركزت الدراسات في هذين المجالين على أشكال الحبسة الإكلينيكية والبحوث الفيزيولوجية - الكهربية، والبحوث التجريبية (د. سيد يوسف، ١٩٩٠).

وترى المدرسة الألمانية في الطب الألماني، خصوصاً مدرسة فرانكفورت، أن اضطراب اللغة لدى الفصاميين عضوي في الأصل وينظر كلست (Kleist) (١٩٦٠) إلى الفصام كاضطراب عصبي يرتبط تصويريا بالعته والحبسة ويرى أن الأشكال المختلفة للفصام ترجع إلى أعطاب موضعية مختلفة في المخ، ولذا اهتم عدد من الباحثين بفحص العلاقة بين الفصام والحبسة (د. سيد يوسف، ١٩٩٠).

لذلك تعتبر دراسة اضطرابات الكلام واللغة مهمة لما تقدمه من فائدة في فهم عمليات التعلم والارتقاء بها، كذلك أيضاً الارتباط الوثيق بين اللغة والتفكير وما يمكن أن تقدمه في فهم اضطرابات التفكير وبعض أشكال الاضطرابات والأمراض النفسية.

- الدراسات المبكرة:

كان لدراسة إعاقات التعلم الدور الكبير في الكشف عن أشكال مختلفة من اضطرابات الكلام وخاصة الحبسة الكلامية بأشكالها المختلفة.

حيث أن مشكلات القراءة كانت أولى مشكلات الإعاقة التي تم دراستها من قبل علماء النفس والمربين وبقيت كذلك مركز الاهتمام، والأكثر انتشارا، مقارنة بغيرها (Schroeder, Davine, 1978).

وأول التفسيرات العلمية للعجز القرائي، قدمه مورجان (١٨٨٦) حيث سماه:

«عمى الكلمات» «Blindness Word» وقال أنه ناتج عن خلل في الدماغ وخاصة المسؤول عن الذاكرة البصرية.

إن تطور البحوث التجريبية والعيادية في إعاقات التعلم قد مرت بمرحلتين:

الأولى ركزت أساساً على الإدراك البصري والذاكرة والبصرية، والثانية شددت على دور العمليات اللغوية ونموها (خاصة النطق، فهم الكلام، التعبير عنه).

فـــفي المـــرحلة الأولى (الإدراك البـــصـــري والسلوك الإدراكي/ الحركي)، كان لعمل غولد شتاين (١٩٣٩) أثر بارز حين درس الجنود الذين يعانون من أذى في الدماغ خلال الحرب العالمية الأولى حيث حدد جملة الأعراض المميزة لسلوكهم: التفكير الحسي - العياني، اضطراب إدراك الشكل - الخلفية، الذهول وضعف التركيز.

إضافة إلى عمل علماء آخرين منهم الفريد شتراوس وهاينز ميرنر اللذان اهتما أساساً في تحديد ما إذا كانت الأعراض السلوكية التي ذكرها غولد شتاين (عند الراشدين) تنطبق أيضاً على الأطفال أم لا وقد توصلا إلى نفس النتيجة من خلال بحوثهما المطولة على الأطفال.

(Strauss A.Kephartn, 1995, st rauss A , and Lehtinan 1947)

والعمل الهام الآخر كان من قبل كروشتاك الذي درس أطفالاً يعانون من أذى دماغي ولكنهم ليسوا متخلفين عقليا، ولاحظ أن مشكلاتهم

السلوكية هي: اضطراب إدراك الشكل والخلفية Visual Figure-Ground Perception والمهارات الإدراكية الحركية Perceptual Motor Skills وكذلك النشاط الزائد Hyperactivity.

أما المرحلة الثانية المتعلقة بالتطور اللغوي والتركيز على دور اكتساب النطق واللغة في التعلم، فكانت سائدة خلال فترة طويلة وحتى الآن. وخاصة انتشار إعاقة الديسلوجيا أو عسر التعبير. فمنذ بحوث بروكا ١٨٦٠ وتحديده على أن منطقة الفص الجبهي الأيسر بالدماغ هي مركز الكلام، تم التشديد على العلاقة بين السلوك وهذه المنطقة المخية (Smith, 1983).

كما طور ديبام ورفاقه (١٩٦٠) نظرية لتطور اللغة الطبيعي استنادا إلى نموذج معالجة المعلومات وتجهيزها وقد تم تطبيقها في علاج العديد من الحالات عياديا وتربويا (د. عبد الله، ١٩٩٥).

ويرى بعض الباحثين أن الحبسة بأنواعها المختلفة من الأمثلة التقليدية لاضطراب اللغة، حيث تضطرب فيها عدة وظائف حسية وحركية، وتظهر في تأثر القدرة على فهم الكلام أو عدم القدرة على نطق الكلمات، وقد تمتد الصعوبة لتشمل القدرة على استدعاء الكلمات. وقد كان بليرجر (Baillarger) (١٩٦٥) ومن بعده جاكسون (H.Jackson) (١٩٦٨) أول من نظر إلى الحبسة كاضطراب في اللغة (د. سيد يوسف، ١٩٩٠).

وقد قدم هيكان وأنجلرجيز (Hecaoen & Angelerees) عام ١٩٦٥ تصنيفا لأنواع الحبسة ووصفاها تحت عنوان اضطراب اللغة، واستخدما في هذا التصنيف محكات إكلينيكية وتشريحية وسيكولوجية أولا، ومحكات لغوية ثانيا (د. سيد يوسف، ١٩٩٠).

النمو اللغوي:

إن النمو اللغوي السوي مشروط:

أولاً: باكتمال بعض الأجهزة العضوية، ونضج بعض الأنسجة العصبية والعضلية.

ثانياً: بتدرب أعضاء النطق، لدى اكتمال نضجها، عن طريق التعلم.

وفيما يتصل بالنقطة الأولى، تبين أن تلفيف بروكا Circonrolution de Broca الذي يتحكم في الكلام على مستوى الدماغ، لايبلغ مرحلة التميز العضوي إلا بعد سبعة عشر شهرا من الولادة، بينما تنضج المراكز الدماغية الأخرى بعد إحدى عشر شهرا فقط. ومن ناحية أخرى، فإن التبدلات التي تطرأ على شكل جهاز التصويت وعلى حجمه، لها أيضاً أثرها في نمو اللغة عند الطفل.

واللغة بطبيعة الحال هي صلة الوصل بين الطفل والراشد وهي الأداة المثلى التي يتم بواسطتها هذا الاحتكاك. إلا أنها لاتكتسب بصورة تلقائية، وليست هبة يضيفها الإنسان إلى ما يملكه بدون مشقة ولاتكلف جهد.. فلابد إذن من التدرب على النطق، ولابد من مرور وقت ليس بالقصير قبل أن يتوصل الطفل إلى امتلاك طريقة يرضى عنها الناس ويستحسنوها.

ويمكن تلخيص المدة التي يستغرقها اكتساب اللغة في مرحلتين هما:

أ- المرحلة القبلغوية، وهي مرحلة تمهيد واستعداد. وتشتمل بدورها على ثلاثة أطوار، وهي:

أولا: طور الصراخ

ثانياً: طور المناغاة.

ثالثاً: طور التقليد.

ب- المرحلة اللغوية، وتشهد خلالها انبثاق ملكة التكلم، وفيها طوران:

الأول: تعلم المفردات.

الثاني: تركيب الجمل (د. عيسى، ١٩٨٢).

وهكذا كما نلاحظ لابد من توافر الشرطين من أجل النمو اللغوي السليم وإن أي خلل في أحد الشرطين يمكن أن يؤدي إلى الأضطراب في النمو اللغوي.

وإذا كان للكلام أساس بيولوجي لزم أن تكون هناك علاقة ما بين النمو اللغوي والنضج الفيزيولوجي. وتبين القائمة التالية كيف يسير التتابع في النمو اللغوي موازياً لتتابع مظاهر النمو الحركي، مما يوحي بوجود نضج فيزيولوجي بالفعل لهذا التتابع الموازي ومسؤولة عنه (د. سيد يوسف، ١٩٩٠).

- أنواع الحبسات الكلامية من خلال دراسات متعددة (تجريبية وسريرية):

كان من نتائج الأبحاث التشريحية الدماغية التي قام بها كل من بروكا، فرنك، بيير ماري، هنري هو، جاكسون، جواد شتاين، رسل برين، كرتشلي وغيرهم، إلى اكتشاف أنواع مختلفة من (الأفيزيا) يمكن تلخيصها فيمايلي:

١- أفيزيا حركية أو لفظية (Motor (verbal

يرجع الفضل في اكتشاف هذا النوع من العيوب الأفيزية إلى الجراح المشهور (بروكا Broca) إذ وجد في أحد مرضاه الذين يعانون احتباسا في كلامهم، خللا في الجزء الخارجي من التلفيف الجبهي الثالث بالمخ، والقريب من مراكز الحركة لأعضاء الجهاز الكلامي. والمصاب بهذا النوع من الأفيزيا يفقد القدرة على التعبير الحركي للكلام، دون وجود أي ظاهرة كلامية مرضية أخرى. أي أنه لايشكو اضطرابا أو عجزا في قدرته على فهم الكلمات المنطوقة أو المكتوبة بمعنى أنه يستطيع أن يفهم ما يقرأ في الكتب والمجلات، كما يستطيع أن يدل على إدراكه لما يدور حوله من حديث، أو لما يوجه إليه من أسئلة، إما بالكتابة أو بتنفيذ ما يطلب منه.

قائمة توضح كيف يسير الارتقاء اللغوي موازيا للارتقاء الحركي

السن	الارتقاء الحركي	الارتقاء اللغوي
١٢ اسبوعا	يرفع رأسه عندما يكون منبطحا على وجهه	يبتسم لمن يتحدث إليه ويخرج أصوات مناغاة
١٦ اسبوعا	يلعب بالخشخيشة عندما توضع في يده	يدير رأسه استجابة للأصوات البشرية
٢٠ اسبوعا	يجلس مستندا	يخرج أصوات مناغاة تشبه الحروف المتحركة الساكنة
٦ شهور	يمد يده ليقبض على الأشياء	تتحول المناغاة إلى لعب كلامي يشبه الأصوات ذات المقطع الواحد
٨ شهور	يقف مستندا ويلتقط الفتات بالسبابة والإبهام	زيادة في تكرار مقاطع معينة
١٠ شهور	يحبو، يرفع نفسه للوقوف، يسير بعض الخطى الجانبية وهو مستند إلى شيء ما	يبدو كأنه يميز بين الكثير من كلمات الراشدين المختلفة عن طريق الاستجابات المتمايزة
١٢ شهرا	يمشي عندما يمسكه أحد من يد واحدة، يجلس نفسه على الأرض	يفهم بعض الكلمات وينطق (ماما، بابا، دادا)
١٨ شهرا	يمكنه أن يقبض ويمسك بالأشياء ويعيدها بدرجة جيدة، يحبو نزولا عند الدرج بالخلف	له حصيلة لغوية ما بين ٣ و٥٠ كلمة ينطقها منفردة
٢٤ شهرا	يجري ويمشي ويتسلق الدرج صعودا ونزولا	تزداد حصيلته اللغوية إلى أكثر من ٥٠ كلمة ويستعمل عبارة من كلمتين
٣٠ شهرا	يقف على قدم واحدة لمدة ثانيتين ويمشي بعض الخطى على أطراف أصابعه	زيادة هائلة في المفردات المنطوقة والكثير من الجمل التي تحتوي على ٣-٥ كلمات
٣ سنوات	يمشي ٣ ياردات على أطراف أصابعه ويقود الدراجة ذات الثلاث عجلات	يبلغ عدد المفردات حوالي ١٠٠٠ كلمة ينطقها بوضوح تام
٤ سنوات	القفز على الحبل، الحجل برجل واحدة	تبدو اللغة وقد اكتمل لها الاستقرار

٢- أفيزيا حسية أو فهمية Sensory

كان من نتائج الأبحاث التشريحية الدماغية التي قام بها (فرنك Wer-nicke) أن توصل إلى بعض التصورات التي ساعدته على افتراض وجود مركز سمعي كلامي يقع في الفص الصدغي من الدماغ. وكان من نتائج هذا الافتراض، أن تصور أن حدوث أي خلل في هذا الجزء يسبب إتلاف الخلايا التي تساعد على تكوين الصور السمعية للكلمات، وينتج عن هذا الإتلاف ظاهرة مرضية كلامية معروفة باسم (العمى السمعي Word Deaf-ness) وهي نوع من أنواع الأفيزيا الحسية.

والمصاب بهذه العلة يفقد القدرة على تمييز الأصوات المسموعة وإعطائها دلالاتها اللغوية، بمعنى أنه يسمع الحرف كصوت، إلا أنه تتعذر عليه ترجمة مدلولات الصوت الحادث وينتج عن ذلك أن يبدل الحرف بحرف آخر (وخاصة الحروف الساكنة) عند الكلام، وهنا يصبح الكلام غامضا متداخلا غير مفهوم، لأن نطق الطفل يختلف عن النماذج الكلامية العادية المألوفة.

والمشكلة كما تبدو في مثل هذه الحالات لاتتصل بالقدرة السمعية لدى الفرد (Auditory Imperception).

وتشمل الأفيزيا الحسية أنواعا أخرى نلخصها فيمايلي:

(أ) - العمى اللفظي Word Blindness - Alexia ومن أهم ما يمتاز به المصاب بهذه العلة، أنه يستطيع قراءة الكلمات المكتوبة أو المطبوعة، إلا أن قراءته لها تكون غير مضبوطة، بمعنى أنه يفهم ما يقرأ، ولكنه عندما يتلفظ بمضمون ما يقرأ، نجده يبدل الحروف (حرج بدلا من خرج) أو يقلبها (تكب بدلا من كتب) أو يعكسها (عمد بدلا من دمع).

(ب) - وهناك نوع آخر من الأفيزيا الحسية، معروف باسم (Echolalia) أي مضادات الألفاظ أو ترديدها.

(ت) - وهناك نوع ثالث من الأفيزيا يصح أن نطلق عليه «أفيزيا فهمية»، لأن العلة فيه تتصل بالقدرة على فهم الكلمات المنطوق بها.

(ث) – وهناك نوع رابع معروف باسم (Paragrammatism) وهو يأخذ أحد شكلين:

– أخطاء تتصل بقواعد اللغة.

– أخطاء تتصل بالأسلوب من حيث وضع الألفاظ في أماكنها الصحيحة.

٣– أفيزيا كلية أو شاملة: Total

أثبتت الأبحاث الإكلينيكية، أن هناك من المرضى من يشكو احتباساً في كلامه (أفيزيا حركية) واضطرابا في قدرته على فهم مدلول الكلمات المنطوقة أو المكتوبة (أفيزيا حسية)، بالإضافة إلى عجز في الكتابة. وهذه العوارض المرضية مجتمعة ترجع العلة فيها إلى أحد أمرين:

– الإصابة بجلطة دموية (Cerebral Embolism).

– الإصابة بنزف مخي (Cerebral Hemorrhage).

٤– أفيزيا نسيانية Amnestic

يكون المصاب في هذه الحالات غير قادر على تسمية الأشياء والمرئيات التي تقع في مجال إدراكه، يمكن لاستجاباته الكلامية أن تأخذ أحد الاتجاهين:

(أ) – في الحالات الشديد يلوذ المصاب بالصمت ويتعذر عليه إيجاد الاسم المناسب للمسمى.

(ب) – في الحالات الخفيفة يستطيع المصاب إيجاد أسماء الأشياء المألوفة لديه، بينما يعجز عن ذكر الأسماء غير المألوفة.

٥– فقد القدرة على التعبير بالكتابة Agraphia

تكون هذه الظاهرة المرضية مصحوبة عادة بشلل في الذراع اليمنى، إلا أنه بالرغم من سلامة الذراع اليسرى، فإن المصاب يتعذر عليه أن يكتب بها، وترجع العلة في هذه الحالات إلى وجود إصابة أو تلف في مركز حركة اليدين الموجودة في التلفيف الجبهي الثاني بالدماغ (د. فهمي، ١٩٧٥).

لقد صنف العالم هيد Head الحبسات الكلامية من حيث الوظيفة اللغوية إلى أربعة أنواع:

أولاً: الحبسة اللفظية Verbal Aphasia، حيث يجد المصاب نفسه عاجزاً عن استحضار الكلمات نطقا وكتابة.

ثانياً: الحبسة الاسمية Nominal Aphasia، حيث يعجز المصاب عن فهم معنى الكلمات (كل كلمة على حده).

ثالثاً: الحبسة القواعدية Syntactic Aphasia، وهي عدم القدرة على تركيب الجمل تركيباً مطابقاً لقواعد النحو الصرف.

رابعاً: الحبسة الدلالية Semantic Aphasia، وتكون عندما يعجز المريض عن فهم معنى الكلام المركب في جمل مفيدة (Head, 1926).

ومن العلماء من صنف الحبسات إلى ثلاثة أنواع:

أولا: حبسات الاستقبال Aphasies Receptive وتتعلق بالناحية الحسية أي بتلقي الكلام وأهم أشكالها الصمم اللفظي Surdite Verbal وهو تعذر فهم الكلام المسموع - والعمى اللفظي Cecite Verbal وهو تعذر فهم الكلام المكتوب.

ثانياً: حبسات التلفظ Aphasia Verbal وتتعلق بالناحية الحركية، أي بالقدرة على نقل الأفكار وايصالها إلى الغير.

ثالثاً: حبسات فقدان الذاكرة Aphasies Amnedia، حيث ينسى المصاب أسماء الأمور البسيطة التي يتعامل بها في الحياة اليومية بدون أن يفقد القدرة على النطق والفهم (د. بن عيسى، ١٩٨٢).

- **الأسباب والعوامل:** Etiology

إن مشكلات اكتساب اللغة والاضطرابات المرتبطة بها تقدر بـ٤٪ - ٧٪ من مجموع الأطفال. إن عدد الأطفال الذين يعانون من مشكلات في اكتساب اللغة ربما يكونوا أقل من أولئك الذين تكون مشكلاتهم الأساسية

تأخر في النمو اللغوي. وفي كل الحالات تقريباً هناك أدلة عصبية تفترض وجود خللٍ وظيفي في القشرة المخية يحدث هذا الاضطراب اللغوي الحاد أو المزمن. والجدول التالي يوضح الأسباب المحدثة لاضطراب اللغة والنطق وفقدانها أيضاً في مرحلة الطفولة.

الجدول رقم (١) يوضح أسباب الحبسة

صدمة على الرأس أو أذى في الدماغ:

١- قد يكون ثنائي الجانب (في نصفي المخ) وقد يكون الخلل موضعي في منطقة محدودة.

٢- مشكلات أخرى تضم إعاقات حسية حركية أو معرفية.

٣- الصرع.

٤- إذا كانت الحبسة أو الأفيزيا حادة واستمرت لأكثر من ستة أشهر، فإن مآلها(إنذارها وتوقع التحسن) سيكون ضعيفا جداً.

٥- إذا كان اكتساب الطفل للغة المكتوبة في مرحلة متأخرة من النمو (الطفولة المتأخرة مثلاً) فإن اضطراباً وإعاقة لغوية ستحدث.

- أذى موضعي (أحادي الجانب) في أحد نصفي المخ:

١- ربما يحدث إعاقة أو ضعفاً بصرياً (كالفص القفوي مثلاً).

٢- مشكلات تعلم أخرى قد تحدث معها أيضاً وخاصة إذا طالت حالة الارتعاش والتشنج.

٣- اضطراب اللغة قد يكون سريعا (يحدث بسرعة) ولكن يستمر لفترة قصيرة (أقل من ٢٤ ساعة مثلا).

- متلازمة تاذر ريت Rett's Syndrome

١- اضطراب نمائي (تطوري) يتعلق بفقدان المهارات الحركية والمعرفية خلال النمو، (أي ضعف النمو الحركي والمعرفي).

٢- يحدث بين الشهرين ٦-١٢ من العمر.

٣- كل الحالات المعروفة فيه حدثت عند الفتيات.

٤- يرافقها أعراض أخرى مثل: ضعف العلاقات الاجتماعية، بطء في تطور الرأس ونموه، اضطراب في التواصل، اضطراب وشذوذ في الحركات.

- **التقويم الشخصي: Assessment**

على المختص في علاج اضطراب الكلام والحبسة، البدء بأساليب التقويم والتشخيص المناسبة وذلك للأسباب التالية:

١- قد ترتبط الحبسة بإعاقة حسية أو حركية (بصرية مثلاً، إدراكية، انفعالية) ناتجة جميعها من خلل في المخ.

٢- هناك عدد قليل من الأساليب والأجهزة المتاحة للتعامل مع هؤلاء الأطفال.

٣- بسبب تغير هذه الإعاقة (الحبسة) أثناء العلاج الذي قد يكون سريعاً أو بطيئاً جداً.

٤- بسبب عدم شيوعها وانتشارها وقلة عدد المتخصصين والخبرات العلمية فيها.

ومن المهم بالنسبة للمتخصص في هذا المجال أن يضع بروفيلا (صفحة شاملة) للغة الطفل ونطقه مع مرور الوقت بحيث يبين مدى تطوره. وعليه أن يعي الصعوبات الرئيسية في اللغة وأشكال اضطراب الكلام عنده مثل:

١- مشكلات الفهم البصري - السمعي. وهي صعوبات في فهم اللغة المسموعة والمحكية.

٢- مشكلات تتعلق بإيجاد الكلمات المناسبة، وهي صعوبة استعادة كلمات محدودة.

٣- أفيزيا جارجون Jergon Aphasia وهي التعبير بلغة غير مفهومة.

٤- شبه الأفيزيا المرتبطة بالأصوات والدلالات، التسمية الخاطئة التي تبدو في العلاقة بين الوحدات الصوتية والدلالات.

ومن الاختبارات والمقاييس التشخيصية المعتمدة في تقويم وتشخيص هذه الحالات من الأفيزيا واضطراب الكلام:

١- اختبار بيشوب (١٩٨٣) للفهم اللفظي السمعي وإدراك القواعد ويمكن استخدامه مع الأطفال الذين يعانون إعاقة حركية أيضاً.

٢- اختبار المعاني. ويتضمن اختبارات متعددة حسب عمر الطفل: وتضم اختبار اللفظ وإيجاد الكلمات للعالم رنفرو Renfrew (١٩٧٢) واختبار إيجاد الكلمات للعالم جرمان German (١٩٨٦) واختبار التسمية ويستخدم مع المراهقين أيضاً وهو من وضع العالم ماكين (Mekena).

٣- اختبارات المقارنة مع التسميات المترابطة. ويستخدم فيها اختبار إيجاد الكلمات المناسبة للعالم جرمان بالإضافة إلى اختبارات فرعية عديدة للترابط السمعي يضمها اختبار الدرات السيكولوجيا (النفسية + اللغوية) ورمزه (ITPA) وهو مفيد جداً في التقويم وقد وضعه العلماء تيرل وميكارثي (١٩٨٦).

٤- تقنية التعبير اللغوي. وفيها يطلب من المفحوص أن يقول قصة مما يظهر قدرته التعبيرية.

- تقنيات العلاج في تدبير الحبسة الكلامية: Treatment

عندما تحصل على صفحة أو صورة شاملة عن مهارات اللغة عند الطفل يجب استخدامها لأهداف العلاج ومراقبة التحسن الحاصل في المراحل الأولى للمعالجة، لايملك الطفل أي قدرة على التواصل نهائياً، أو أنه يستطيع التواصل الجسمي فقط وليس اللفظي. وليس من المناسب أن نبقي الطفل يعاني صعوبات في التواصل فالطفل والعائلة بحاجة للمساعدة في مواجهة هذه الصعوبات.

في بعض الأحيان يكون التواصل عن طريق الحديث والمحاورة مناسب وتعتبر المحددات التالية ذات أهمية خاصة يجب التركيز عليها:

١- رد فعل الطفل لفقدانه التواصل والظروف أو الشروط التي حدثت بعد إصابته مباشرة.

٢- تلعب الأسر دوراً هاماً في التواصل وأثر الصدمة على الرأس لايرتبط بالأذى الحادث في المخ، بل إن الأسرة نفسها تعرضت لصدمة بسبب ما حدث لطفلهم.

٣- إن المشكلات المتصلة بالنطق واضطراب اللغة كالإدراك والمشكلات الحسية الحركية تتطلب خبرة عدد من المعالجين والمتخصصين من فروع مختلفة ولذلك يتبع الاتجاه التكاملي المتعدد الأبعاد في العلاج.

٤- المشكلات المعرفية واللغوية الأساسية ربما تتطلب استخدام أساليب علائقية عديدة ومعقدة أيضاً وقد لايعرف الطفل كيف يستخدم الأداة التي يتم تدريبه عليها". ومن الأفضل أن يتعلم طريقة التواصل من خلال وجود آخرين أمامه يمكن تقليدهم. لأنه قد ثبت أن الأطفال غير المصابين بالأفيزيا يمكن أن يختل سلوك الحوار عندهم من خلال مخالطتهم مع أطفال مصابين بالأفيزيا (Ria & Bieaser, 1986) ولذلك يجب التواصل مع أقران أسوياء يدعمون سلوك الحوار عند الأطفال.

وهناك إجراءات عديدة تساعد في تدبير اضطرابات النطق والأفيزيا:

دعم الحركات والإيماءات الضرورية في عملية التواصل: ويتعلق ذلك بالإشارات وحركات الفم والشفتين وتعابير الوجه. ويمكن استخدامها من قبل كل من لهم علاقة بالطفل كالأهل والأقران والممرضات والمعالجون.

- استخدام طرق القياس والتقويم الشخصي والعلاجي مثل اختبار فرنشي (١٩٨٣) Frenchay Test الذي يستخدم مع الأطفال دون سن الثامنة. وتقويم السلوك الحركي والحسي ودقة الملاحظة وحركات الوجه عند الطفل، إن مسألة المعالجة متعلقة بالإشارات العصبية الحركية (بسبب

خلل الدماغ) فيتم التركيز في المعالجة على الحركة، وإخراج الحروف.

وعند معالجة طفل يعاني مشكلات في القراءة والكتابة بسبب أذى في المخ يجب استخدام تقنيات التقويم والتشخيص للتأكد من عدم وجود مشكلات أخرى مرافقة. والطفل الذي يعاني مثل هذه المشكلة يملك درجة عالية من الصعوبات السمعية وفهم الكلمات المسموعة والكثير من الأطفال يتم تعليمهم، مهارات للتغلب على هذه الصعوبات.

أ- **الأذى والخلل الدماغي.**

إن الغالبية العظمى من الأطفال الذين يعانون من مشكلات في اللغة يعانون من خلل أو إصابة في الرأس بدرجات متفاوتة الشدة. ولعلاج هذه الحالات يتطلب تطبيقات متكاملة للجوانب التربوية والاجتماعية والنفسية المتعلقة بالنمو عند الطفل. وكثيراً ما يستخدم المتخصصون أسلوب إعادة التأهل في مثل هذه الحالات، ومنذ عام ١٩٨٠ قد زاد عدد الأطفال الذين يعانون مشكلات في اكتساب اللغة بسبب إصابات في الرأس. وقد بين أوينغ-كوبس Ewing-Coobs (1985) أن إصابات الرأس وخلل الدماغ هو السبب الشائع لموت عدد من الأطفال.

وإن آلية الصدمة والإصابة واستجابة المخ لها (تأثره بها) لها الدور الحاسم. ومع أن الإصابة في القشرة المخية هو الأثر البارز فإن آثاراً أخرى تنتج في مدى واسع من النسج المخية والخلايا.

إن هذا الخلل قد يشاهد بالتصوير الشعاعي والمرنان المغناطيسي.

وقد بينت بعض الدراسات أن الشفاء ومعالجة المهارات اللغوية والمعرفية في مثل هذه الحالات ممكن. إلا أن العجز النفسي-العصبي الطويل الأمد غالباً ما يؤثر في حياة الطفل وطوال حياته أيضاً.

لقد وجد أوينغ-كوبس (١٩٨٥) أن مشكلة الأفيزيا عند ١٪ من أفراد العينة المدروسة وأن أكثرها حدث بعد إصابة في المخ.

إن معالجة أمثال هؤلاء الأطفال وتدبير حالتهم يمر بثلاث مراحل وذلك استنادا إلى درجة الأذى في المخ:

المرحلة الأولى: الفترة الحادة، وتمثل هذه المرحلة الخروج من حالة الطوارىء وذلك لإعادة بناء الوعي وثبات حالة الشعور عند الطفل. وتتطلب هذه المرحلة فريقا من المتخصصين: علماء أعصاب وأطباء نفس وجراحة. وإذا طالت مرحلة عدم الشعور وعدم الوعي فيدخل الطفل في حالات من الغيبوبة، ويتدخل المتخصص في علاج الكلام والنطق ليدرس وضوح الأصوات ونطق الحروف وذلك بهدف وضع الخطة العلاجية المناسبة، ويعود الكثير من الأطفال لحالة الوعي، إلا أن قلة منهم فقط تتقدم حالته باتجاه الأحسن.

المرحلة الثانية: وفيها تكون الإصابة المخية ليست حادة ولكنها من درجة معتدلة وقد يعانيها الطفل بضعة سنوات فقط وليس طوال العمر (كما في السابقة) ويؤدي العلاج النفسي والتربوي دوراً هاماً فيها.

فبعد إجراء التقويم والتشخيص يتم وضع البرنامج العلاجي والتأهيل المناسب بمشاركة متخصصين مختلفين، وحين يتحسن وضع الطفل يستمر تدريبه على المهارات عند إعادته إلى المدرسة.

المرحلة الثالثة: أما بلوغ الطفل هذه المرحلة فيعتمد على شدة الإصابة ويمكن معرفة ذلك عن طريق الفحص والتقويم. وللعودة إلى المستوى الطبيعي، تطبق طرائق وتقنيات نوعية محددة للعلاج. وفي كل الحالات يجب التشديد على تكامل المعالجة بأشكالها المختلفة: النفسية والتربوية والطبية والاجتماعية.

إن فريق المعالجة يتطلب راشداً متخصصا يعتبر موجها ومرشدا لفريق المعالجة كله.

ب- الأذى المخي آحادي الجانب:

يوجد عاملين رئيسيين في إحداث الأفيزيا ضمن هذا النوع من الأذى الدماغي:

اضطراب وخلل في الأوعية الدموية، خمج مخي. والطفل الذي تعرض لمثل هذا الخلل بسبب صدمة أوعدوى فإن أثر الخلل يكون موضعيا ويرافقه اضطراب أو ضعف حركي. إلا أن اثار هذا الخلل يختلف من طفل لطفل آخر. وهناك عدة عوامل مثل جهة ومكان الأذى، والعمر الذي حدث فيه الأذى، وشدة الأذى.

هذه كلها تلعب الدور الهام في تحديد مآل الاضطراب ومدى التحسن بعد المعالجة وهناك حالة لطفلة تعاني مثل هذا الأذى في النصف الأيسر للمخ وقد أدى إلى إحداث أفيزيا حادة

وطفلة أخرى تعاني من نفس الأذى ونفس الاضطراب إلا أن أعمارهما مختلفة، ومع ذلك الأولى تحسنت حالتها بالمعالجة في سن الثالثة عشرة. وفي سن السابعة عشرة عانت مشكلة في النطق ومعالجة الألفاظ والاستدعاء، في حين أن الأخرى كان شفاؤها أبطأ.

خاتمة تتضمن التوصيات والأحكام النهائية:

على المتخصص في هذا النوع من الاضطرابات أن يجري تشخيصاً وتقويماً دقيقاً للحالة وذلك خلال سير المعالجة لمعرفة درجة التحسن الحاصلة ويمكن رسم هذا التحسن على شكل مخطط بياني. ومن الأحكام النهائية الهامة:

١- الشكل والنموذج الذي تبدو عليه الأفيزيا في مرحلة الطفولة، فقد بينت بعض الدراسات التي قام بها ليز Lees (١٩٨٩) وجود درجة عالية من صعوبات سمعية حادة (٧٨٪) يليها مشكلات إيجاد الكلمات المناسبة (٥٨٪) وهي مشكلات تتعلق بإدراك وتلقي المثيرات المختلفة واكتسابها.

٢- التساؤل حول معالجة الأفيزيا وسيرها، من الضروري تقويم سير التحسن خلال المعالجة. فقد تبين للعالم ليز Lees أن فترة التحسن السريعة

تكون خلال الأشهر الثلاثة بعد البدء . وأن الأطفال الذين تحسنت حالتهم وعولجوا بدرجة تقترب من انحرافيين معياريين خلال ستة أشهر من التقويم كان مآلهم اضعف وتحسنهم أقل . فيما بعد من المفضل استخدام بطارية التقويم لمعرفة درجة الصعوبات التي ما يزال يعانيها بعض الأطفال الأفيزيين خلال سير المعالجة .

إننا ما نزال بحاجة لمعرفة المزيد عن اضطرابات النطق واللغة والشروط المرتبطة بتدرب الطفل على المهارت اللغوية .

وفي كل الحالات فإن الآلية الأساسية للخلل غير مفهومة بدقة . كما أن تحديد التقويم والمآل يكون صعباً وفي الكثير من الحالات يكون ضعيفاً . إن العلاج التكاملي الذي يضم فريقاً من المتخصصين في مجالات علمية متنوعة مثل متخصص في علاج النطق، طبيب أعصاب، عالم نفس تربوي، معلم، أمرٌ ضروري .

المراجع العربية:

١- د. بن عيسى حنفي، ١٩٨٢ - محاضرات في علم النفس اللغوي، الطبعة الثالثة، ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسات الوطنية للكتاب، الجزائر .

٢- د. سيد يوسف جمعة، ١٩٩٠ - سيكولوجية اللغة والمرض العقلي. عالم المعرفة العدد ١٤٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت .

٣- د. عبد الله محمد، ١٩٩٥ - دراسة تحليلية للإعاقة في التعلم والإتجاهات الحديثة في تشخيصها وعلاجها . مجلة بحوث جامعة حلب، العدد ٢٧ .

٤- د. فهمي مصطفى، ١٩٧٥ - أمراض الكلام، الطبعة الرابعة، مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقي الفجالة .

REFERENCES

1. HEAD H., 1926- Aphasia and Kindred disorders of speech. New York Macmillan, Vol. I and II.

2. LOWENTHAL F. and VANDAMME F., 1926- Pragmatics and Education. Plenvm. New York.

3. LEES J. and UR WINS., 1995- Children with Language disorders. Laxman Chandarya, Delhi, 182- 208.

4. SCHROEDER C., DAVINE M., 1978- Learning Disabilities. Assessment and management of reading problems. In B. Wolman: Handbook of Mental disorders in childhood and adolescence PP.212-137, NJ: Prentic- Hall.

5. SHEPARD L., SMITH M., VOJIR C., 1983- characteristics of pupilsidentified as learning disabled. American Educational Research Journal. 20,309- 331.

6. STRAUSS., KEPHARTN., 1955- Psychopathology and Education off the Brain- Injured child. Vol.2, progress of the ory and clince. New York, Grune, Stratton.

* * *

الشعر والفكر الغيبي في الموروث الإنساني

د. كاظم حمد محراث

(كان المؤرخون الرومان يَرون أن الشعر ولد هجيناً من أبوين هما البلاغة والفلسفة)[1]،وكان الفكر التأملي للإنسان قادراً على خلق أساطير العالم القديم ومعتقداته وعلى صنعها، ومُهَيأ لتناول فكرة الحد الفاصل بين الموت والخلود، ومتمكناً

---

* د. كاظم حمد محراث: باحث من العراق، استاذ مساعد في الأدب العربي القديم. مدرس في الجماهيرية الليبية.

(١) قصة الحضارة، ٩: ٨٢.

من تصور صراع (درامي) بين ما هو الهي وماهو شيطاني في كل مكان في الطبيعة. وناصر الإنسان القديم قوى الكون «الالهة» التي تضمر له الخير، وكثيراً ما اقتحم الصراع إلى جانبها، وأنزل ملوكه منازل الالهة وأولدهم من صلب اله يحل بالسماء بعد الاعتراف بأن أمه امرأة من الأرض ولم يكن عالمه خالياً كل الخلو من لفظة إله المستخدمة بصيغة المفرد إشارة إل وحدانيته في إدارة الكون، ولكن دون التدليل على أي من الالهة هو المقصود بهذه الصيغة، وذلك مانجده مبثوثاً في نتاجاتهم الأدبية بكثرة.

شعر الإنسان القديم بالضعف أمام ارادة الالهة، وزال اعتماده على نفسه ضمن الإطار العام لحركة الكون، وبدا عاجزاً عن الخوض في الحياة وتحقيق الانتصار فيها إلا إذ أطاع مايقرره الالهة، وقديماً قال أُحَيقار الحكيم: (ليس بمقدور البشر أن يرفعوا أقدامهم أو أن يضعوها بدون الالهة)[٢]، ومن هذا الأحساس وضعت الفلسفة الوجودية مبادئها لاحقاً.

ووقف الإنسان القديم المعتمد في كل شيء على الطقس وتقلبات الفصول وسط تجربة الطبيعة قلقاً ليرى مقدار ضعفه المتأتي من حدة الصراع القائم في الكون، وادرك أن قوى رهيبة تتلاعب به، واوجد ذلك الادراك عنده حالة ذهنية جاء التعبير عنها مباشراً في فكرة الوجود والكون الذي بدا في ذهنه غير منظم تعمه الفوضى، غير أنه - الوجود - لم يكن أميناً يطمئن إليه، وشعر أنه في الطبيعة يجابه قوى جبارة لاتتبع إلا هواها تتمثل بما في ثنايا الكون من فيض الارادات الفردية للالهة المتنازعة، ليس له من حول معها الا مناصرة ألهة الخير ضد ألهة الشر، ويكون بذلك قد حاول أن يجد تفسيرات للظواهر الطبيعية، وأن يضع حلولاً جزئية لمشكلة الوجود مدفوعاً بحب الكشف والرغبة في الاستطلاع.

وتباين توخي المرح وعشق اللذة بين الأمم القديمة، فمنها من كان

(٢) احيقار الحكيم، ١٠٤.

يتمتع بالحياة حتى أقصى حدود المتعة، ولايتنازل عن شيء من عطائها، وهم لهذا السبب انكروا حقيقة الموت، ونقلوا حياة اللذة والنشاط التي انعموا بها قبل الموت إلى مابعده، ومنهم من زهد بالدنيا، وآمن بالموت، وتفاضلت افكاره فيما سيلقاه بعد الممات.

وفي مجال دراسة فكر الانسانية الموروث، وممارسات المجتمعات الأولى، تشدّ الدارسين رغبة الاطلاع على طقوس هذه المجتمعات ومناسكها واساطيرها فمعرفة اشكال هذه الفعاليات التي عاش كثير منها بعد اندثار المعتقد الذي انشأها تعطي تصوراً ملموساً وتجسيداً مادياً لرؤية الانسان القديم التأملية وقدرته الشاعرة، وبراعته في تخيل اشكال الصراع الدائر بينه وبين قوى الطبيعة، وكانت تلك الافكار من اعمق منجزات الروح الانسانية المليئة بالتأمل العميق، وكانت الخلق الملهم لعقول شاعرية خيالية موهوبة سليمة لم يفسدها تيار العقل التحليلي والفحص الدقيق الذي لاروح فيه، وسنجد لهذه الافكار أمثلة في الموروث الانساني ونعرضها في الآتي من الحديث.

تُرينا ملحمة جلجامش الذائعة الصيت(٣) رغبة رافقت الانسان العراقي القديم بالانتصار على الموت وقهره، وأثارت قضايا لاتزال تشغل الانسان وفكره، وتؤثر في حياته العقلية والوجدانية، ومثّلت ببراعة (ذلك الصراع الازلي بين الموت والفناء المقدّر، وبين إرادة الانسان المغلوبة المقهورة في محاولتها التشبث بالوجود والبقاء والسعي وراء وسيلة للخلود)(٤)، وبرهنت باسلوب مؤثر على حتمية الموت على البشر حتى لوكان شبيهاً لجلجامش، ذلك البطل الذي (ثلثاه من إله وثلثه الآخر بشر)(٥) بسبب:

---

(٣) دُوِّنت كاملة في المطلع البابلي القديم في حدود ٢٧٠٠ ق.م.

(٤) و(٥): ملحمة جلجامش، ٢١، ٥٦، ١١٧ - ١٢١، على التوالي

(إن الحياة التي تبغي لن تجد
حينما خلقت الآلهةُ العظماء البشر
قدّرت الموتَ على البشرية
واستأثرت هي بالحياة)(٦)

ولاينتهي الاحساس بافكار عالم ماوراء الطبيعة باذعان العراقي القديم إلى فكرة الموت، وتخليه مجبراً عن فكرة البقاء، ورضوخه إلى استئثار الآلهة بعالم الحياة، اذ شغلت فكره طريقة سلوكه في هذه الحياة ايضاً؛ أيزهد بها ولايأبه بمرور ايامها، ولايكترث بسعادة ساعاتها طمعاً منه فيما يليها من خلود معنوي، أم ينشغل بها ممعناً في اقتناص لذاتها ونعمها انتصاراً منه على احساس بزمن فان ليس بقادر على التحكم بمصيره؟

(كن فرحاً مبتهجاً مساء
وأقمْ الأفراح في كل يوم من أيامك
وارقص والعب مساء نهار
وافرح الزوجة التي بين احضانك
وهذا هو نصيب البشرية)(٧)

وماكان العراقي واثقاً بالطبيعة، ولا مطمئناً للتعايش معها ذلك لعدم استقرار البيئة، وعدم ثبات المحيط، بسبب الفيضانات المدمرة، ودرجة الحرارة المتغيرة، فأصبح وجلاً من مجهول يختبيء دائماً وراء الطبيعة، خائفاً من قوى شريرة غير منظورة، تمثلت - فيما يعتقده - بالجن والشياطين، والأرواح الشريرة والأشباح، واجهد نفسه في مواجهة شرها الذي يتعقّبه بوسائل هي ايضاً تنبع من بنات افكار ماوراء الطبيعة. فاعتاد - مثلاً - ترديد الرقية الشعرية الطويلة الآتية على مسامع مرضاه، بعد أن عزا سبب إصابته

(٦) ملحمة جلجامش، ٢١، ٥٦، ١١٧ - ١٢١، على التوالي.
(٧) ملحمة جلجامش، ١٢٠.

بالأمراض إلى جيوش الشياطين القادمين على اغتياله، وأيقن أن سبعة منهم يكتنفون جسم المريض:

(إنهم سبعة، حقاً إنهم سبعة!
ليسوا بالذكور - ولا بالإناث!
إنهم الريح الجارية!
ليس لهم زوجات ولا ولد!
لا يعرفون الرحمة ولا يحسون بالحنان!
فلا يرقُّون لتوسل ولا ضراعة!)(٨)

والحق إن إيمانهم بالالهة لم يكن مطلقاً، فمنهم من يعتنق الفكر الداعي إلى عدم القنوط من رحمة الأرباب، وإلى التسبيح بحمدهم وتقديم القرابين النفيسة لهم، لأنها السبيل إلى إظهار أحد الأرواح الطيبة التي تنهر الشر وتطرد شياطين المريض:

(ولكني أرى اليوم الذي تجفّ فيه دموعي
اليوم الذي يدركني فيه لطف الأرواح الواقية
ويومئذ تكون الألهة رحيمةً بي)(٩)

ومنهم من ضجر من انتظار تدبير الألهة، وشكّ في قدرتها على إدارة شؤون البشر وتصريف تقلباته، فتفوّه بعض اصحاب الفكر التأملي الذين يستمتعون بالملاذ وشكا من التزامه بأوامر الألهة، اشد مما التزمها جميع الناس، ولكن استجابتها تنعدم في الظرف الذي يملي على البشر استدعاءها:

(ابعث إلي العون ونجني من الوحدة التي احتُفِرت لي
بالنهار حسرات عميقة، وبالليل بكاء،

(٨) تاريخ العالم، ٢: ٢٦٥.
(٩) قصة الحضارة، ٢: ٢٥٥.

وطول الشهر صراخ، وطول العام شقاء،

* * *

من ذا الذي يدرك إرادة الهة السماء

إن تصاريف الإله كلها غموض، فمن ذا الذي يدركها؟(١٠)

وفي مصر نَما منذ القدم تحرر وترف مال بهم إلى إشراك القضايا الفكرية بغيبيات عالم ماوراء الطبيعة، وإلى (التمسك الشديد القوي بالشيء المحسوس الممكن)(١١)، فاعتنق الناس أشد الأفكار تباعداً وتناقضاً، وصار لكل فكرة معتنقوها دونما وشائج تربط بينها، بل إن مقدور بعضهم (أن يؤمنوا بعقيدتين مختلفتين في آن واحد من غير أن يفطنوا إلى مافيهما من خلاف)(١٢)، وبدا الفكر المصري يعجّ بخليط غير متجانس من أفكار ليست منظمة يختلط فيها القديم بالجديد، والانسان بالالهة، والمعقول باللامعقول، ويدت هذه الأرضية مهيأة لاستقبال فلسفة مصرية خاصة، لكن واحداً مثل (بوذا) أو مثل (زرادشت) لم يظهر على الأرض المصرية، وربما بسبب ذلك غمط بعض المفكرين المحدثين أثر مصر في تقديم عناصر مهمة إلى الفلسفة والأخلاق والوعي الكوني(١٣).

والالتفات لما في الواح القبور المصرية ومتون الأهرام(١٤) يُري أغاني ونصوصاً شعرية تستمد أفكارها ومضامينها من إيمان الناس

---

(١٠) قصة الحضارة، ٢: ٢٥٥.

(١١)، (١٢) تاريخ العالم، ١: ٥٩٤.

(١٣) منهم جون. ا. هامرتن الذي يزعم أنه (لم يكن للمصريين مزاج فلسفي قط.. وكان النظر في كنه الوجود أو الحياة والموت أو الأخلاق غريباً كل الغرابة ولم يلتئم مع طباعهم: تاريخ العالم ١: ٥٩٤، و٥. فرانكفورت وزملاؤه الزاعمون (إن وزن مصر القديمة لم يتناسب وحجمها، وإن ماقدمته فكرياً وروحياً لم يوازِ عمرها الطويل وذكراها الباقية، وإنها عجزت عن تحقيق مابشّرت به بدايتها في حقول كثيرة) ماقبل الفلسفة، ١٤٠.

(١٤) متون الأهرام: النقوش التي وجدت على جدران الأهرام، وتُعدّ أقدم مجموعة تعاويذ دينية. وألواح القبور: النقوش التي وجدت على جدران التوابيت الخشبية.

بالغيبيات، ويُظهِر براعة منشيها في توظيف تلك المعتقدات بطريقة تلامس ذهنية الناس وتجسد أمانيهم المرغوبة في الحياة:

(كن فرحاً حتى تجعل قلبك ينسى أن القوم سيحتفلون يوماً بموتك،

فمتعْ نفسك مادمت حيا، وضَعْ العطر على رأسك، والبس الكتان الجميل،

ودلّك نفسك بالروائح الذكية المقدسة،

وزد كثيراً في المسرات التي تملكها، ولاتجعل قلبك يكتئب،

ولاتغضبن قلبك حتى يوم نعيك. ومع ذلك فإن صاحب القلب الساكن لايسمع عويلهم،

وإن الصياح لاينجي إنساناً من العالم السفلي)(١٥)

وعلى صفة ميل المصري القديم إلى إعتناق المحسوسات، فقد آمن بالموت مثل إيمان الإنسان في الأمم الأخرى، وزاده بأن اعتقد بموت الهته لأنهم ((كانوا انسانيين))(١٦) إلى الحد الذي يحتاجون فيه إلى خدمات البشر، بل إن بعض البشر تشتد قوتهم بالسحر فيتمكنون من التهام أعظم الناس والالهة: (١٧).

(السماء ملبدة بالغيوم، والنجوم محجوبة في السحب، . . . وان عظام الاله - الأرض - نفسها لترتعد. . . عندما يرون، هذا الميت، حياً كإله يعيش على أبائه ويقتات على امهاته. . . هو الذي يأكل البشر ويقتات على الالهة. . .)(١٨)

وكان طامحاً لمعرفة ماسيلقاه بعد الموت على صورة محسوسة يتمنى إدراك كنهها ليعيش على ذكرها سعيداً مطمئناً، أو بتعبير: أنه كان قلقاً

(١٥) مصر القديمة، ٢: ٤٢٤. والقلب الساكن هو إله الموت.

(١٦)، (١٧)، (١٨) ماقبل الفلسفة، ٨٥، ٨٦.

مما ينتظره، لاخوفاً من حساب سيقع، بل خشية نقص في الأغراض التي تجعل للسعادة معنى، ويتمنى عودة أحد الأموات لينقل صورة الموت ومابعده إلى الأحياء: (لم يأتِ أحد من هناك ليحدثنا كيف حال من قبلنا ويخبرنا عما يحتاجون إليه لتطمئن قلوبنا قبل أن نذهب كذلك إلى المكان الذي ذهبوا إليه)(١٩).

بين أيدينا اليوم فيض غير يسير من معتقدات الغيب، ومن أفكار ماوراء الطبيعة تنبيء عن؛ براعة السحرة المصريين، والأرباب الكبار، والالهة الثانويين، والأرواح والعفاريت والشياطين، وكلها قادرة على إضرار الناس، أو نفعهم في نظر المصري القديم، فكان من واجبه ارضائهم والأعتماد عليهم عند الحاجة. وليست عنايتنا منصبةً على مدى إيمان المصري - إن صح التعبير - على استثمار مجمل معاني المعتقدات.

والحق ان اطلاعنا اليسير على مابين الأيدي من مترجمات النقوش الفرعونية، وتعويذات ألواح الموتى، ونصوص طلاسم معالجة علل الناس وطرد الشياطين من صدورهم، ونصوص التمتمات التي تصاغ لإبطال الأسحار والنصوص التي تكشف ارتباط الالهة المصرية بالجن والعفاريت. . . وماسواها من أفكار العالم المجهول، تجعلنا قادرين على الحكم بأن مضامين النصوص الأدبية بعامة، والشعرية منها بخاصة كانت صورة مماثلة لما في حياة الناس من أفكار ومعتقدات. وبفضل هذا النسج الأدبي شاعت هذه الأفكار، وبفضله خلدت إلى عصرنا.

ومن سلسلة الملاحم اليونانية الطويلة خلدت الإلياذة والاوديسا(٢٠) بوصفهما أثمن عناصر التراث اليوناني، ومستودع اساطيرهم وأرائهم ومعتقداتهم ودياناتهم، ومنها استمد كبار شعراء العصور اللاحقة

---

(١٩) مصر القديمة، ٢: ٤٢٤، وقصة الحضارة، ٢: ١٥٣ في ترجمة قريبة.

(٢٠) أُلّفتا في العصر المحصور بين القرن الحادي عشر والقرن السادس قبل السيد المسيح (ع).

وفلاسفتها ابداعاتهم ونظرياتهم في الشعر والمسرح والفكر والأخلاق، و (اعجب من هذا كله انهما صارتا الكتاب المقدس الذي يستمد منه اليونان دينهم الصحيح)(٢١)، واظهرتا اعتقادهم باربع قوى مما وراء الطبيعة تسيطر على الكون وتشرف على شؤونه، تتمثل اولاها بعدد هائل من آلهة مخلّدين لانهاية لوجودهم قادرين على الاتيان بما يعجز عنه الانسان، لذلك هيمنوا على الوجود، واختصّ كل منهم بوظيفة يديرها. وتتمثل ثانية القوى بعدد غير قليل من انصاف الالهة يقومون بوظائف ثانوية بالنسبة لقدرة الالهة:

(كيف استطيع إذاً نسيان اوديسيوس،

شبيه الالهة، الذي يفوق سائر البشر حكمة،

والذي قدّم للالهة الخالدين، الذين يحتلون السماء الفسيحة

ذبيحة اعظم مما قدم الجميع)(٢٢).

وتتمثل ثالثة القوى بالابطال الذين حملوا شرف حضارة اليونان ومدنيته بمختلف الميادين، وتعزو الملاحم والاساطير انحدارهم من صلب الآلهة، أو تُمتّعهم بصلة قريبة منها، وفي هذا المعنى يدّعي الاغريقي بسلف مشترك بينه وبين الآلهة، وهو لذلك يعاني معاناة أشد بسبب عجزه وقصوره عن مجاراة صلابة الالهة وخلودها في العرش:

(من عرق واحد، واحد فقط، كلا البشر والالهة.

كلانا من رحم أم واحدة نتنفس.

ولكن بعيدة هي الشقة في قوتنا الفاصلة بيننا.

لدينا هنا لاشيء، ولدى الالهة هناك صلابة البرنز، ولهم في السماء عرش خالد لايتزعزع)(٢٣).

(٢١) قصة الحضارة، ٦: ٣٨٣.

(٢٢) اوديسة هوميروس: ٢٧٦.

(٢٣) ماقبل الفلسفة: ٢٧٦. والنص من الاغنية النيمية السادسة لبندارس ٥٢١ – ٤٤١ ق.م.

لكن رابعة القوى، قوة القضاء والقدر، هي القوة الغيبية العليا المسيطرة على الالهة وعلى البشر، وانه ليس لخالق ولا لمخلوق القدرة على تغيير مايقتضيه القدر، أو يقرره القضاء.

ومهما يكن من شيء فان مؤلف الالياذة والاوديسا أو مؤلفيهما قد استقيا احداثهما من أساطير كانت منتشرة متواترة في عصرهم، والملحمتان كلتاهما تعتمدان على العقائد نفسها، فآلهة الاوديسا تظهر بنفس وظائف آلهة الالياذة واتجاهاتهما وصفاتهما وتدلآن كذلك على الديانة العامة والديانات المحلية الخاصة بالشعب اليوناني في ثنايا قصصهما(٢٤). وفي هذه الاتجاهات وفي اساطير ومعتقدات خيالية واوهام غيبية كثيرة أخرى دار الشعر اليوناني، وقد (ظهر في أقدم العصور التاريخية عدد من الشعراء الدينيين الذين تدور قصائدهم حول الشؤون الدينية كتمجيد الالهة والتوسل إليها، وإن هؤلاء الشعراء كانوا ابناء الالهة، أو مقربين لربات الفنون)(٢٥).

(لقد نفخت ربات الفنون فيَّ نَفَساً إلهياً لكي أشدو عالياً بذكر ماكان في العصور الخوالي وماسوف يكون. فأمرتني أن أشدو بذكر المخلَّدين إلى الأبد)(٢٦)، وهكذا يذعن هزيود لرغبة آلهته مسخراً شعره لتناول قضاياها.

لما وصلت التأثيرات الافريقية إلى الأدب اللاتيني وجدت نثره أفضل حالاً من شعره، وبعبارة أدق؛ كان النثر قد اكتسب بالفعل صفاته المحلية المميّزة على يد الكهنة الحريصين على الاحتفاظ بسجلات طقوسهم الدينية، فأُهمِل الشعر وعُدّ ثانوياً، وعندما بدأت حركة ترجمة واسعة إلى اللغة اللاتينية شملت الروائع اليونانية مع حرص شديد على المحافظة على الجوهر الأصيل لهذه الروائع ومن بينها (اوديسا هوميروس)، وهي التي

(٢٤) ينظر الأدب اليوناني القديم، ٧٥ - ٧٦.

(٢٥) م.ن. ٦١.

(٢٦) ماقبل الفلسفة، ٢٧٧. والنص لهزيود، عاش حوالي القرن الثامن قبل السيد المسيح (ع).

صنعت البداية الحقيقية للشعر اللاتيني . ومما لاشك فيه أنه كان للرومان على المستوى الديني كتبهم التي تضمّ أسماء الآلهة، وطرائق عبادتهم، كما أنهم ردّدوا أناشيد الحرب والعمل وأغنيات تدليل الأطفال وتنويمهم في المهد، وأغاني الزواج، وما إلى ذلك من مناسبات اجتماعية ودينية(٢٧).

نضجت فكرة الصياغة الملحمية في ذهن فرجيل (٧٠ - ١٩ ق.م) بعد امعان شديد واطلاع دقيق على ملاحم اليونان المترجمة (الالياذة والاوديسا)، وأيقن أن المضمون الأسطوري لهذه الملاحم لايحقق له ذاته بصفته مواطناً إيطالياً. فراح يعمل على صياغة عمل ملحمي بموضوع إيطالي صرف يشبع حاجته، فكانت الاينيادة، وفيها رسم عدة صور لمعارك حربية كان الفوز فيها حليف روما على اعدائها بفضل مناصرة الأقدار ومؤازرة القوى الغيبية ومباركة الآلهة. وبهذا فإن (الاينيادة تقدم روما للعالم كرسالة سماوية وقدر مقدور، أو كما يقول هوراس مخاطباً ابناء جلدته: لأنكم عبيد الآلهة صرتم سادة الأرض)(٢٨).

وصفوة القول: ان الإلياذة والأوديسا والاينيادة ومثيلاتهن من منظومات اليونان والرومان ملاحم دينية تقوم على اساس وجود قوى غيبية خارج إطار عالم الطبيعة تخطط لحياة البشر وترسم مسار الأحداث على الأرض حسبما تقتضيه خطة كونية كبرى احتوتها مواهب الشعراء فأجادوا نظمها ملاحم خالدة حكت قصص الصراع الدائر بين آلهة الخير المناصرة لبني البشر، وبين آلهة الشر المعادية له، واختلطت فيها الآلهة بالشياطين، والعفاريت بالجن، والحب بالحقد، والوفاء بالمكر، والخديعة بالصدق، والقحط بالخصوبة، والواقع بالجن. . . ولجأ المنشدون إلى الأحلام

(٢٧) ينظر: الأدب اللاتيني ودوره الحضاري، ١٥ - ١٧، ترجم (ليفيوس اندرونيكوس ٢٧٥ - ١٩٤ ق.م) الاوديسا إلى اللاتينية.

(٢٨) الأدب اللاتيني ودوره الحضاري، ٢٣٩.

والنبوءات لتحقيق الانتصارات، وربطوا اساطير نشأة اممهم بتاريخ ابطالها، وصوّروا اقدار الناس بشكل رومانسي... وبعد: فهل من رافد اغزر ثراءً يغني الشعر أكثر من ذلك الذي منحه عالم ماوراء الطبيعة المتمثل بكل هذه الأساطير والغيبيات والأوهام لموروث اليونان والرومان الشعري؟

وآمن الفكر الزرادشتي (٢٩) بثنائية متلازمة متناقضة متعارضة في الوجود(٣٠)، وانعكس ذلك الايمان في ادب الفرس الواسع الممتد إلى الوراء حتى عصور التاريخ الغامضة(٣١):

(هل لي أن اعظ الآن عن الروحين الاساسيتين في هذا العالم؟
ايّها الذات المقدسة التي واجهت الشر لم تكن افكارنا وتعاليمنا
ولا رغباتنا وكلماتنا وأعمالنا وعقائدنا، كلاً ولاارواحنا حرة
من كل قيد ابداً)(٣٢).

وبدا الأنسان مخيَّراً لم يجبره إله الظلمة ولا إله النور على اعتناق مبادئهما، فهو يمتلك العقل وحرية العمل اللتين تمكّنانه من الاختيار بين طبيعة القوتين:

(الآن وفي البداية فإن الروحين التوأمين بيّنتا طبيعتهما الطيبة والشريرة في الفكر والقول والعمل.
وبين الاثنين
يتمكن العقلاء دون الأغبياء من الاختيار الحسن)(٣٣).

وحوت شاهنامة الفردوسي على حوادث غيبية، وأفكار

(٢٩) عاش زرادشت حوالي ٦٦٠ – ٥٨٣ ق.م. وتنسب إليه منظومات الافستا (الابستاق في المصادر العربية) الحاوية على أصول ديانته الثنائية.

(٣٠) يمثل (أهورا مزدا) إله الخير والنور في هذه الثنائية، فيما يمثل (اهريمان) إله الشر والظلمة.

(٣١) ينظر تراث فارس، ٢٥٧.

(٣٢) الأصول الأولى لافكار الشر والشيطان، ٤٢.

(٣٣) م.ن، ٤٤.

خيالية تنتمي لعالم ماوراء الطبيعة تسير في تصرف قضاء قاهر لاحيلة فيه، ففيه (الفلك مسيطر جبار لامناص من حكمه، وإن المقدَّر كائن لاريب، لايحاول الرجل العاقل تأخيره)[٣٤]، وتنبىء الأحلام والتنجيم عن اسرار القضاء القادم، وتكشف عما خفي من الوقائع الراهنة فـ(سام) عرف بالرؤيا أن ابنه (زالا) حي على بعض الجبال[٣٥] و(افراسياب) رأى (كيخسرو) وهزمه وضربه ضربة قاتلة[٣٦]، وقلّ ان يُقضَى أمر استنباء النجوم عن عاقبته، فـ(سام يسأل المنجّمين عن عاقبة زواج ابنه ببنت (مهراب) ملك كابل[٣٧]، و(كشتاسب يتعرف طالع ابنه اسفنديار)[٣٨]، و(كيخسرو وافراسياب يعدان للحرب ثم ينتظران انباء النجوم)[٣٩]

وحظيت القومية الكردية المقيمة في تخوم حضارتي العراق وفارس بنصيب معقول في ترسيخ تخيلات عالمها غير المحسوس المختبىء فيما وراء الطبيعة، وخاض الشعر الكردي الذي وصل بعضه مخطوطاً لأيدي الدارسين المحدثين في تناول الفكر الغيبي، أو بتعبير: ان موروث الأكراد الفلكلوري واساطيرهم التي حاولوا من خلالها تفسير حوادث الكون أمدَّ النص الشعري الكردي بلمحات اظهرته معبراً عن معتقدات الانسان وهواجسه تجاه هذه الأحداث، والأبيات الآتية من اسطورة (مام ألان) الحماسية المخطوطة باللغة الكردية والتي اشار إليها المستشرقون، واوردوا بعض نصوصها، تبرهن هذا الافتراض:

(كان لملك الجن ثلاث بنات،

وذات يوم ذهبن إلى نبع الورد فخلعن ثيابهن المصنوعة

---

(٣٤) الشاهنامة، ١ : ٧٧.

(٣٥)، (٣٦)، (٣٧)، (٣٨)، (٣٩): الشاهنامة، ١ :٥٥، ١ :١٦٣ - ١٦٤، ١ :١٦٣، ١ :٣٠٥، ١ :٢٧٦ على التوالي.

من ريش الطيور
ونزلن في نبع الورد)(٤٠).

وإذا كان العراقي القديم قد ضجر من انتظار تدبير الآلهة، وشكّ في قدرتها على إدارة شؤون البشر، فإن معاصره الإيراني لم يكن مذعناً هو أيضاً لآلهته كل الاذعان، بل أعطى كما أعطى العراقي فكرة حرية البحث والتطلع إلى معرفة الخالق الوحيد الأكبر، ولايعدم أن يشرك آلهته الخيّرة معه في تعرّف حقيقة الوجود:

(انني أسألك فأجبني بحق ياأهورا
من ذا الصانع المبدع الذي خلق النور والظلمة؟
من ذلك الصانع المبدع الذي خلق النوم واليقظة؟
من الذي خلق الفجر والظهر والليل، تلك التي جعلت الرجل يتفكر في صنعه؟)(٤١).

تنبّه الانسان القديم في العراق وإيران إلى عمق ما يخالجه من تردد وقلق إزاء خلق الكون، وساورته شكوك عن طبيعة مايحيط به في الوجود، فاتّجه بفكره الصافي من غبار المدنية منذ قرون ماقبل المسيح (ع) بحثا عن معرفة صانع هذا الكون والمسيطر عليه والقادر على تنظيمه. وماكان هذا الفكر التأملي المنبعث من العقل والروح ضنيناً، وماكان الشعر عاجزاً عن احتواء مافي النفس من انفعالات وهواجس، فصار ذلك العالم المفارق المكتظ بومضات من الحيرة، والمتطلع إلى الكشف معيناً للشعر ورافد آثراً للمشرعين والشعراء على السواء.

وبسبب ماعرف عن أمة الهند من تعدد في الديانات والمعتقدات،

---

(٤٠) تراث فارس، ٢٥٢.

(٤١) النص مقتبس من منظومة الجاثات اقدم اجزاء الافستا (الابستاق)، وتنسب إلى زرادشت نفسه، نقلاً عن تراث فارس، ٢٣٣.

فقد ازدحم الموروث الفكري الهندي المرافق للنتاجات الملحمية الشعرية بفيض من الأفكار صار صعباً على الدارس معها الوقوف على خصوصياتها. لكن التحليل الذي بين ايدينا يكشف عن تنازع الأفكار واضطرابها وتداخلها، إذ تتباعد احياناً حتى لتبدو متضادة، وتتماثل حيناً حتى لتبدو واحدة. وجاءت اغلب ملاحم الهنود الشعرية قريبة إلى التخصص في تناول موضوع شعري محدد بفضل رافده الأساسي المتمثل غالباً بافكار العالم الغيبي وتخيلات مما وراء الطبيعة بحيث يمكن القول إنه مهما تعددت الديانات وتشعبت المعتقدات وازدحمت نشاطات الانتاج الفكري والأبداع الفني وصُبّت في قوالب الملاحم الشعرية وتباعد زمنها موغلاً في الماضي، فلابد لها أن تعانق نظرات التنوير الأولى عند (بوذا) الذي لقيت افكاره أوسع انتشار والقائلة بأن (الموت أصل الديانات كلها، ويجوز أنه لو لم يكن هناك موت لما كان للالهة عندنا وجود)(٤٢)، فـ (الويدا) وضعت ليتضرع بها اتباعها أمام الآلهة:

(هو الذي قهر الشياطين في السحاب
واجرى الأقمار السبعة الصافية الكبار
واقتحم كهوف الكآبة والأكدار
وأخرج البقرات الجميلة من الأرحام
وأضاء النار القديمة من البرق في الغمام
ذلك هو اندرا البطل الجسور)(٤٣)

واختلفت الآراء حول موضوع الموت، وتباين الالهام الغيبي الذي رفد النص الملحمي الهندي في النظر إلى الأبدية والخلود، فالفكر الذي تشيعه (المهابها راتا) يؤمن بعودة المؤمن حيا:

---

(٤٢) قصة الحضارة، ٣: ٦٨.

(٤٣) اديان الهند الكبرى، ٤١. الويدا: كتاب الهندوس المقدس، يرجع تأليفه إلى ٣٠٠٠ ق.م، تشمل ١٠١٧ انشودة دينية تتغنى بالالهة وصيانة النار المقدسة.

(ولكن سوكرا جاريا كان يجيد عملية ، «سن جيوني» التي تعيد الميت حيّاً ، وعلى هذا فطالما رجحت كفة اسورا بسبب إعادة الحياة لمن يموت منهم في الحرب ، وكان هذا يرجح كفته على الآلهة)(٤٤) .

والفلسفة التي تغذّي (اليوجا واسستها) تزدري الحياة وتؤمن بالموت ولكنها لم توفّق في الاهتداء إلى مابعد ذلك :

(مالفائدة من الحياة التي لامناص فيها من الشيخوخة والموت؟
لامفر لانسان من الشيخوخة ،
انها تصرع حتى الأبطال الذين لايعرفون الهزيمة قط في ساحة الميدان ،
وتلحق حتى الذين يختفون خوفاً منها في الكهوف
وماقيمة الجسد ، والأفراح ، والثروة ، والجاه ، والملك ، ان كان ذلك محتّماً علينا أن نموت عاجلاً أو آجلاً ،
وان يقضي الموت على كل شيء)(٤٥)

ومما في (الكيتا) مناقض تمام التناقض لما نادى به بوذا الذي زعم (أن اللانهائي اسطورة وخرافة من خرافات الفلاسفة) ، وهي تستمد مادتها من الفلسفة القائلة بلانهائية العالم وخلود الأرواح :

(إن الروح لايَقتُل ولايُقتَل
إنه ليس بأمر حادث ،
بل قديم ، أزلي ، ابدي ، لايتغير ولايتبدل ، ولايموت بموت الجسد .

---

(٤٤) المصدر السابق ، ٧٩ . المهابهاترا : ملحمة الهند الكبرى ، تشبه الالياذة والاوديسا عند اليونان ، الفها (وياس) حوالي ٥٩٠ ق.م .

(٤٥) م.ن ، ٩١ . اليوجاو اسستها : منظوم هندي يحتوي على اربعة وستين الفا من الأبيات . مال البعض إلى القول باكتمال نظمه في القرن السادس الميلادي وموضوعه الفلسفة واللاهوت .

فالذي يرى الروح خالداً يعلم كذلك أنه لايقتل أحداً،
ولايقتله أحد.
وكما يبدِّل الانسان لباسه، كذلك الروح يغيِّر قشرته،
فينتقل من جسد إلى جسد)[٤٦].

في الأدب الهندي يختلط كل شيء بكل شيء، تمتزج العقائد والشعائر والطقوس والاخلاق بالاعراف والاساطير والشعر. وفيما شئتُ الاطلاع عليه من ملاحم الهنود أو مختصراتها تتكدس القصص وأناشيد الفروسية والدين، وتجارب التصوف والاساطير والأدب والفلسفة. ويبقى استخلاص أي منحَى من تلك المناحي يستلزم التنقيب في تراث واسع لست بحاجة إلى الخوض العميق فيه، ولكني أجدني متيقناً لطبيعة التشابك الحاصل بين فروع نشاط الابداع الهندي، ومن بينها ماكان بين الشعر والفلسفة الغيبية.

و (لم يُسْعَد قوم غير الهنود بالهتهم أو يشقوا بمثل ماسُعِد به الصينيون أو شقوا)[٤٧]، وكان لفلاسفة الصين في حياة الناس نفوذ يشهد (ديورانت) بالأنظير له في التاريخ، ويعزوه لما في فقر الصين من معين للاماني الخيالية لاينضب[٤٨]، ومنذ زمن موغل في القدم كان التأثير البوذي نافذاً إلى عقلية الصينيين، فانصاعوا لحكم العقل فيه دون هجران مافي حياتهم من جمال رائع وخيال يختلط فيه التُّقى بالشك، والايماءة الواضحة بالفكرة المركزة، وبالابتعاد عن المناقشة والمحاججة والاقتراب من الايعاز والايحاء، ويبدو هذا الفهم لجوهر الشعر الصيني قريباً من أدراك الصينيين انفسهم، إذ (كان الاقدمون يرون أن أحسن الشعر ماكان معناه أبعد من لفظه، وما اضطر قارئه أن يستخلص معناه لنفسه)[٤٩]. فاختفت وراء هذا الاستحسان كثير من

(٤٦) م.ن، ٨٤. الكيتا: جزء من المهابهاترا، تعرض صورة الهنود الاجتماعية ومعتقداتهم الدينية.

(٤٧) قصة الحضارة، ٤: ٢٥٦.

(٤٨)، (٤٩) قصة الحضارة، ٤: ١٢٧، ١٢٨.

صور التضرع إلى الآلهة، ومظاهر الانحياز إلى فئة الخيرين منهم كما هو ظاهر في الأدب البوذي الهندي، ولكن دون غياب صور الخرافة والوهم والأسطورة، ومضامين الخوف من الموت، واظهار معاني الحيرة والقلق، وتلك دلالات لم يكن الشعر قادراً على التغني بها مالم تكن الحياة الفكرية مؤهلة لاستقبالها، وقبل ذلك مالم يكن للشعر القدرة على الإيحاء الدقيق، والقابلية على الكشف عن شيء خفي عميق، ومالم يكن انتماء الشاعر إلى روح عقلية قادرة على رفد موهبته بمكونات إدائية تغور في عمق مابعد الطبيعة، وآية ذلك مانلحظه في خوف قائل النص الآتي من الموت:

(الناس يقضون حياتهم متفرقين كالنجوم تتحرك ولكنها لاتلتقي
ابداً. أما هذه العين فما اسعدها، إذ ترى مصباحاً واحداً
يبعث الضوء لي ولك.
ألا ماأقصر أيام الشباب!
وإن لِما مَنّا لتدل على أن حياتنا أذنت بالزوال
بل أن نصف من نعرفهم قد انتقلوا الآن إلى عالم الأرواح،
ألا ما أشدّ وقع هذا على نفسي)(٥٠)

ويأتي ايمان الصيني بالموت إذ عانا للأثر البوذي الرافض لسرمدية الوجود، والمختلط باساطير الصينيين أنفسهم، وبخاصة تلك التي تجري في مسلك انعدام الحياة الطويلة، وانكار الامتداد الزمني:

(الصنوبرة تعيش مائة عام ثم تموت،
وزهرة الباميا لاتبقى غير يوم
فلماذا تغرنا الشهور والسنون؟

(٥٠) قصة الحضارة ٤: ١٢٨.

«بينج تسو» يميز موته عن موتنا
ولكنه موت على كل حال.
خير لنا ألا نولد
فعدم ولادتنا هو كذلك عدم زوالنا)(٥١)

وبالرغم من بساطة كثير من دلالات نصوص الشعر الصيني، وقرب معانيها، فإنها على صورة أخرى تخفي شيئاً عميقاً يوحي بما يساور الأنسان من حيرة وقلق:

(اسير في بطء
قلبي مضطرب
من يعرفني يقول: إني حزين
ويتساءل الآخرون: ماذا يريد
أيتها السماء الرحيبة الزرقاء
من مصدر هذه التغيرات)(٥٢)

وبإزاء هذه المعاينة الشديدة التلخيص في بعض الموروثات الأدبية للشعوب، فإننا قادرين على تحسس طبيعة انتماء كثير من ايحاءاتها الفكرية ودلالاتها المضمونية إلى عالم ماوراء الطبيعة، وذلك بما نجده في شدة حضور الآلهة، وتردّد الشياطين، وفي كثرة اظهار المخاوف من الموت ومحاولات التعرُّف على ماسيأتي بعده، والبحث عن الخلود، وفي انهماك بعضهم بممارسات تكشف عما سيقع لهم في المستقبل، وفي بحثهم غير المنقطع عن سر الخلق والوجود، وايمانهم بتناسخ الأرواح . . . وقد اظهر هذا التحسس أن الشعوب من اصحاب الحضارات القديمة شرقية كانت أم

(٥١) الشعر الصيني، ٥٠ - ٥١. (بينج تسو): معمر عاش ثمانمائة عام، فصار اسطورة الحياة الطويلة تستخدمه المدارس الفلسفية رمزاً لفناء الحياة رغم طولها.

(٥٢) م.ن، ٦٦، والنص مكتوب حوالي ٧٧٠ ق.م.

غربية، تكاد تتماثل في طريقة التفكير، وبوصف تستطيع أن نقول معه: إنّ النتاجات الأدبية لهذه الشعوب، شعرية أم نثرية تكاد تتماثل في طبيعة الاتكاء على عالم ماوراء الطبيعة. وكشفت ملاحم هذه الشعوب وكتاباتها الأسطورية استرفاد الشعراء والكتاب من عالم الغيب.

ليس من هدف هذا البحث الكتابة المستفيضة عن طبيعة العقلية في العصر السابق للاسلام، ولا عن روافد الامداد الفكري والإسهام الحضاري المكون لتلك العقلية، ولايهمنا كثيراً الخوض في موضوع اتصال العرب الفكري بمن جاورهم من الأمم، فتلك موضوعات خاضت فيها دراسات سابقة، وأجادت في تحليل العقلية العربية، وأرست مفاهيم تقارب الحقيقة كثيراً، وبرهنت على عمق التلاقح الحضاري بين عرب البادية وبين حضارة الامبراطوريتين المجاورتين، الساسانية في الشرق والبيزنطية في الشمال والغرب، بشكل مباشر أو عن طريق الامارتين العربيتين المحاذيتين في الحيرة والغساسنة(٥٣).

ولكننا ونحن ننظر إلى بعض ماتحويه العقلية العربية من أفكار دينية وأوهام مما وراء الطبيعة، ومن عالم الغيبيات، إنما نساير خطتنا في الوقوف على مدى ارتباط الشعر بهذه الأفكار في الموروث الانساني، وذلك أمر يضطرنا إلى إعادة عرض بعض المكونات الثقافية، وإن كان البحث العلمي قد استقر عليها، ولن نستوفي أجزاء الأفكار المعتنقة والراسخة في هذا الميدان بقدر محاولة الالمام بها لماماً.

يخطىء من يعتقد عزلة عرب الجزيرة عن أمم التحضر في الشرق والغرب، وتواجه مزاعمَه حقائقُ التاريخ القائلة بتعدد روافد الاتصال

(٥٣) نشر في اللغة العربية عن تاريخ العرب قبل الاسلام عدد غير قليل من الأبحاث تختلف تفاصيل معلوماتها. منها مثلاً: بلوغ الأدب: الالوسي، تاريخ العرب قبل السلام، والمفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام: جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام: جرجي زيدان، تاريخ العرب، وتاريخ الشعوب الاسلامية فليب حتي. . . وكثير غيرها.

وانشطارها إلى ؛ تجارية نشيطة، وعلاقات أخرى وثيقة عن طريق الدولتين العربيتين المتاخمتين للفرس والرومان، زد على ذلك مانشأ عن بعثات التبشير التي تغلغلت في جزيرة العرب طمعاً في نشر اليهودية والمسيحية.

وكان لعرب الحيرة والغساسنة وامرائهما أثر كبير في رفد الحياة العقلية العربية بافكار وافدة مما عند الفرس والرومان بحكم الاتصال القائم مع ثقافة هاتين الأمتين، وبفضل معرفة بعض الحيريين والغسانيين لغة جارتيهما. وكان شعراء الجزيرة يفدون على بلاطي الغساسنة والمناذرة فيُحسن الأمراء وفادتهم، يشاطرهم في ذلك الرجال القائمون على التجارة، أولئك الذين يهمّهم نظام السوق، فهم أهل العقل والثراء، وعليه فلا يُستبعَد تأثر مثقفي عرب قبل الاسلام من شعراء وتجار ومن سواهم ممن كانوا على اتصال بالفرس واليهودوالنصارى ببعض آرائهم في الوجود والحياة وسائر نواحي التفكير، وربما تكون قلة من سكان الحواضر العربية قبل الاسلام تملكتهم تأملات في الكون والوجود وما بعد الموت والشك واليقين، ولكنها في قابل السنين شغلت بال انسان الجزيرة وأوصلت كثيرين منهم إلى قناعة أخرى غير قناعة الخضوع لهم، تلك العبادة التي لم يَعُد يطيق صبراً عليها، ومما يبرهن مصداقية هذا التحول ميل كثيرين إلى اعتناق عقائد ونزعات توحيدية والعودة إلى دين ابراهيم (ع) والابتعاد عن عبادة الأوثان الطارئة، وهو دليل على جنوح الوثنية نحو الانحلال وتقاصراً ذيالها. والحق إن بين ايدينا قصيداً جاهلياً يتعرض لذكر الكثير من اسماء الأصنام لكنه يكاد يخلو من ترديد ترنيمات وثنية أو مراسم عبادية تقال في مقاماتها وتنبىء عن اعتقاد الناس أو تقديسهم لهذا الوثن أو ذاك. وبهذا الخصوص تجب مغادرة المقولة التي تقاضي الاسلام بتهمة شطب الشعر الحامل لهذه المعاني، وردّ هذه التهمة بطلب بيان سبب سماح الاسلام حفظ الشعر الحاوي لاسماء الأصنام، وتجاوز الشعر المتضمن طريقة التعبد ومراسم الخضوع.

يبدو أن المرحلة التي أوجد فيها العربُ الاصنامَ وتحولوا إلى عبادتها

تجاوز كثيراً زمن الشعر المكتمل النضج الذي وصل إلينا من مرحلة لاتتجاوز مائتي سنة قبل بزوغ فجر الاسلام على أبعد تخمين(٥٤). فتلك فترة كان الوثن فيها يلبِّي حاجة الجاهلي الدينية ولايشعر معه بفراغ روحي أو همٍّ فكري، وربما تضمن الشعر غير المكتمل المزامن لاولية عبادة الأوثان ترديدات تقدّس الوثن وتُظهره معبوداً جليلاً يجهد الناظم نفسَه لنيل رضاه وتجنب غضبه، غير أن الجهل الحاصل في معرفة شعر تلك المرحلة يقود إلى جهل إدراك مضامينه الأدائية والفكرية وتحصيلاً لهذا الحاصل فلم يصل إلينا شعر وثني خالص فيه ترنيم بالاصنام وتقديس أو وصف لطقوس دينية تكشف عن تعلق العربي بوثنه وتبتّ في هذه المسألة. ولم يستمر الانسان العربي في التماس رضا الصنم طويلاً، إذ سرعان ماانتابه الشك في جدوى هذه العبادة، فراح يتأمل حقيقتها. وحوى الشعر أكثر صور هذا التأمل في المرحلة التي وصل إلينا شعرها مكتملاً، فحمل ومضات عن الهرب مع الولاء للاصنام(٥٥)، رافقها خلو روحي، وتأمل فكري، وحيرة وجودية، وقلق انساني.

وسواء أكان مبعث هذه الفلسفة فطرياً يبغي التعويض عن غياب حركة دينية تطمئن الانسان بالانتماء إلى إله واحد، ودين واحد، أم بتأثير مكتسب من حضارات الجوار - كما اسلفنا -، أم بفعل اسقاطات عقيدية موروثة لايُستبعد منها الأساطير التي تُمثِّل فلسفة الحياة، والتي وإن ضاع بعضها، فإن فيضاً كبيراً منها قد ذاب في تفكير الناس وأصبح نشاطهم بعض مادتها،

---

(٥٤) ينظر: الحيوان، ١: ٧٤.

(٥٥) ينظر لذلك أبيات التمرد التي قالها جاهلي قُتِل أبوه فأراد الطلب بثأره، فأتى ذا الخلصة، فاستقسم عنده بالازلام فخرّ السهم ينهاه عن ذلك فقال:

لو كنتَ ياذا الخلص الموتورا ... مثلي وكان شيخُك المقبورا
لم تنهَ عن قتلِ العداة زورا

وذلك في كتاب الاصنام: ٣٥.

وتحوّل إلى رموز خفي بُعدُها العقيدي عن بعض المشتغلين بنقد الفكر، فإن الشعر الجاهلي تمكن من احتواء هذه الحيرة الفكرية التي تجاوزت تلك المعاني وصار فيها الانسان إلى رقي فكري مهيأً لاستقبال معجزة جديدة.

وبغياب حركة دينية موحّدة قامت تجربة جاهلية تفسر الحياة والوجود، وهي وإن كانت توحي بقرب تشابهها من رؤية الانسان الاعتيادي في جدله مع عالمه الخارجي، وبيئته التي يحياها، أو كما يعبّر عنه يحيى هويدي (القي - الانسان - في الكون القاءً وتُرك وحده)[٥٦] إلا أننا ننكر تلقائيتها وعفويتها لما سبقَ الالماع إليه من التأثر والتأثير الحاصل في الفكر قبل الاسلام اولاً، ولكثرة انشغال الشعر بايراد صور الكون والموت والحياة والزمن والخلود على صورة تنفي وروده بفعل رؤية شعرية ثانياً. ويقيناً إن لعرب قبل الاسلام خطرات فلسفية كثيرة تتصل بمعانٍ تتعلق باصل الكون والوجود، والموت والبعث والحساب، والقضاء والقدر، والخلود والمصير... لكنهم لم يكونوا في منزلة فكرية تؤهلهم لاشاعة مذهب فلسفي يحوي بحثاً منظماً، فهذا يتطلب اظهاراً للرأي وتدليلاً عليه، ومجادلة لمخالفيه.

فرغ محمد عبد المعيد خان من أثبات وجود الاسطورة عند عرب الجاهلية مثل وجودها عند جميع الأمم بلا استثناء وبغير شذوذ، ورأى تأثير افكار الأمم المجاورة في مكة والحجاز نفسها، ودلّل بذلك على سيادة الأفكار والعقائد البابلية والعبرانية حتى عند أهل البادية بالرغم مما يشاع عن أن وحدة الجنس بين العرب وبين مَن حولهم ليست وحدة تامة، وعن عزلتهم عن أمم الحضارات وراء الفرات والنيل. ووجد عبد المعيد خان عند العرب والبابليين آراء متقاربة وأفكاراً متشابهة وأساطير متّحدة، وتمثّل بعقيدة الخلق والبعث وقصة الطوفان فوجدها عند العرب كما وجدها عند

(٥٦) مقدمة في الفلسفة العامة، ١٦.

البابليين مع اختلاف قليل[٥٧]. إن ذلك يهدي إلى القول أن لعرب الجاهلية اساطير وافكار متحدة مع افكار الأمم الأخرى واساطيرها، ولهم كذلك اساطير خاصة، محلية إن صحّ التعبير، تختلف عما عند الأخرين بسبب خصوصية البيئة

وقد قام الدكتور أحمد اسماعيل النعيمي وهو باحث آكاديمي معاصر من العراق بدراسة شاملة لاساطير الجاهلية العالقة بالمعتقدات والعادات والتقاليد الاجتماعية معتمداً على المبثوث المتفرق في كثرة من الشعر الجاهلي والكتب الدينية والتاريخية والأدبية دون الدخول في تفاصيل انتمائها القومي الحقيقي[٥٨]

لو اعتبرنا بتقسيم (بول جانيه) القائل بتقسيم (الميتافيزيقا) (ماوراء الطبيعة) إلى (ميتافيزيقا عامة) وأخرى خاصة، وادخاله نظرية الكون بوجه عام في الميتافيزيقا الخاصة[٥٩]، فإن علاقة الانسان بالكون لاتعدو أن تكون واحدة من تلك المشاكل. وفيها نجد أن الشعراء الجاهليين اهتموا بحل هذه المشكلة على طريقتهم الخاصة، فاستوعبوا شتى المواقف المحتملة في صلة الانسان بالطبيعة، وموقفه منها، وحاولوا نقل احساسهم بالوجود، وشعورهم بقيمة الانسان، وفهمهم للعلاقة بين الانسان والكون... وحقاً ان العصر الجاهلي لم ينجب فلاسفة يظاهرون فلاسفة الأمم الأخرى، وإن شعراء ذلك العصر لم يكونوا يوماً فلاسفة يبرهنون على نظريات، ولكنهم مع ذلك قدّموا الدليل على أن الانسان العربي قبل الاسلام لم يكن في حاجة إلى حقائق تخدمه وتنفعه، بل هو في حاجة إلى حقائق وقضايا يخدمها ويتعلق بها ويخلص لها، تمثلت عنده؛ بالانتماء القومي تارة، وبالولاء القبلي تارةً أخرى. بالتشبث بالمرأة وقضاء وطر الحياة معها، أو ببلوغ الخلود المعنوي

(٥٧) الاساطير العربية قبل الاسلام، ١٤ - ٤٠.

(٥٨) وذلك في كتابه (الاسطورة في الشعر الجاهلي).

(٥٩) المعجم الفلسفي، ٢ : ٣٠٤.

بممارسة شتى ضروب الكرم والجود والفروسية بعد اليأس من نيل الخلود المادي . . . غير أن واحدة من تلك القضايا أو كلها لم تكن قادرة على جعل الجانب الروحي مستقراً عند الانسان الجاهلي ، ولم يكن مقتنعاً باعتناق هذه القضية أو تلك ، ولكن لمّا بزغ نور الهداية ، وجد في الاسلام قضيةً تستحق الولاء ، وحقيقة جديرة بالاخلاص فضحّى حد الفناء في سبيلها .

ولو أخذنا بتعريف (شلنج) للشعر ، والقائل بانه (اتحاد الشعور واللاشعور ، الذاتي والموضوعي)(٦٠) لصحّ القول : أن القصيدة الجاهلية كانت أقدر وسيلة فنية في التعبير عن متناقضات الوجود الانساني بما يجيء معها من صراع وتوتر وتمزق وقلق ، ذلك أن كثيراً من دلالات هذه المعاني لايقصدها الشاعر قصداً ، لانها ليست في شعوره الواعي ، بل كثيراً ما يعبر عنها في حالة من حالات لاوعيه أو غيبوبته الشعرية ، ونحن نعرف كيف عبّر طرفة بن العبد واضرابه عن مظاهر هذا التناقض . وهنا قد يعترض البعض على التقريب بين الفلسفة ومضامين الشعر العربي قبل الاسلام ، بدعوى أنه ليس في ذلك الشعر أي موضع للتفكير الفلسفي ، ولم تكن عقلية الانسان الجاهلي قادرة على التصور الذهني بأي وجه من الوجوه . ولسنا نزعم أن القصيدة الجاهلية كانت قادرة على إشاعة سر الحقيقة القدسية الآلهية ، إذ لم يكن الشعراء الجاهليون آلهة ، وليسوا أنصاف آلهة وليسوا وسطاء بين الآلهة والبشر ، بل لم تكن نظرة الناس تتعدى وضعهم في منزلة الشعراء ، ولكن رسالة الشاعر الجاهلي كثيراً ماكانت تنحصر في إظهار الحقيقة القدسية الكامنة في قلب الوجود ، وبدا الشاعر وكأنه حامل رسالة روحية كبرى ، لانه لابد أن يضطلع بمهمة التعبير عن تلك الرموز أو العلامات التي هي لغة الآلهة منذ القدم ، فحين يؤمن الشاعر الجاهلي سلبياً بالقدر ، وحين يخشى السر الكامن في الوجود ، وحين يشعر بالزمن الفاني وبالوجود المنتصر ، فذلك يعني أن وظيفته تبدأ حين يأخذ على عاتقه الافضاء إلى الناس بسرّ خبرته الروحية ، وان يعلن إلى الملأ حقيقة الشيء المقدس الذي أُتيح له الوقوف عليه .

(٦٠) منقول من مقال (بين الميتافيزيقا والشعر) ٢٠ .

المصادر والمراجع

١ - أحيقار الحكيم، المطران غريغوريوس بولس بهنام، مطبعة الشعب، بغداد، ١٩٧٦م.

٢ - الأدب اللاتيني ودوره الحضاري، د. أحمد عثمان، مطابع السياسة، الكويت، ١٩٨٩م.

٣ - الادب اليوناني القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي، د. علي عبد الواحد وافي، دار المعارف، مصر، (د.ت).

٤ - اديان الهند الكبرى، د. أحمد شلبي، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.

٥ - الاساطير العربية قبل الاسلام، محمد عبد المعيد خان، القاهرة، ١٩٣٧م.

٦ - الاصول الاولى لأفكار الشر والشيطان، د. سامي سعيد الأحمد، مطبعة الجامعة، بغداد، ١٩٧٠م.

٧ - اوديسة هوميروس، الترجمة الكاملة عن الأصل اليوناني، أمين سلامة، ط٢، دار الفكر العربي، (د.م)، ١٩٧٨م.

٨ - بين الميتافيزيقا والشعر (مقال)، زكريا ابراهيم، مجلة الآداب البيروتية، ع٣، ١٩٦٢م.

٩ - تاريخ العالم، السير جون .أ. هامرتن، اشرفت على ترجمته ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم المصرية، مكتبة النهضة، مصر، (د.ت).

١٠ - تراث فارس، كتب فصوله اساتذة من المستشرقين باشراف أ.ج. اربري، ترجمة محمد كفائي وآخرين، دار احياء الكتب العربية، (د.م)، ١٩٥٨م.

١١ - الحيوان، ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ت ٢٥٥هـ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هرون، ط مصطفى الحلبي، ط١، مصر، ١٩٣٨م.

١٢ - الشاهنامة، نظمها بالفارسية ابو القاسم الفردوسي، ترجمها نثراً الفتح بن علي البنداري، قارنها بالاصل وأكمل ترجمتها عبد الوهاب عزام، النسخة المعاد طبعها بالافسيت، طهران، ١٩٧٠م.

١٣ - الشعر الصيني، تعليقات ومختارات باتريسيا غويللرماز، ترجمة عبد المعين الملوحي، دار دمشق، دمشق، ١٩٦٧م.

١٤- قصة الحضارة، ديورانت، ترجمة د. زكي نجيب محمود ومحمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٥ - كتاب الاصنام، ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، تحقيق احمد زكي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩١٤م.

١٦ - ماقبل الفلسفة، الانسان في مغامراته الفكرية الاولى، هـ. فرانكفورت وآخرون. ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، دار الحياة، بيروت، ١٩٦٠م.

١٧ - مصر القديمة، سليم حسن، مطبعة كوثر، مصر، (د.ت).

١٨ - المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

١٩ - مقدمة في الفلسفة العامة، يحيى هويدي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤م.

٢٠ - ملحمة جلجامش، طه باقر، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٠م.

* * *

ابـــداع

شعـــر

هي ذي القيامة ياخليل

صالح هـوّاري

غضبَ الفراهيديُّ حين تركتُهُ
ولكَمْ يعزُّ على دمي غضبُ الخليلْ
صاحتْ لآلئُهُ: أضاعوني
وأيَّ لآلىءٍ قد خبَّأَ الشعراءُ
للزَّمنِ البخيلْ !!!

(*) - صالح هوّاري: أديب وشاعر من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من أعماله: «أغاني أيوب الكنعاني».

حاولتُ ألاَّ أستفزَّ بحورَهُ
فأنختُ أشعاري على أبوابهِ
ودخلتُ في محرابه
أشعلتُ عوداً من دمي
فاشتمَّ فيه بخورَهُ
ناديتُ: ياجار الرِّضا ؟!؟

خرجَ الخليلُ . . .
أضاءَ شمعتَهُ على
طبقِ المساءِ، تلا عليَّ بيانه :
باسمِ البنفسجِ ساجداً
لغمائمِ الحزنِ النبيلْ

الحمدُ للشّعرِ الذي اشتعلتْ براعمُهُ
على شجر القصائدِ:
يابُنيَّ أنا الذي
أطلقْتُ فيكَ أصالتي
لاتُطلق الفوضى عليَّ
وكنْ لمصباحي الدّليلْ
غاب الخليل هنيهةً
أغمضْتُ جفني كي أراهُ
فحطَّ كوكبُهُ على قلبي

قطفْتُ له بنفسجةً وقلتُ له :
اقترحْ لي خيمةً أخرى
أُخيِّمُ تحت سروتها
واختصرُ الرَّحيلْ

ضحك الخليلُ وشدَّني من لهفتي
قبل الصعود إلى صنوبره القديمِ
تلوْتُ أبياتاً
على تفعيلةِ الوردِ الحديث
أقولُ فيها :
ياحبيبي !!! أيُّها المزروعُ في قلبي
وفي جسدي النَّحيلْ !!!
أنا عائدٌ لكَ فانتظرني
تحت شبَّاكِ الأصيلْ !!!
أنا إنْ وهبتُكَ روح روحي
يامنى روحي قليلْ
من جمرةِ العطشِ البعيدةِ نادني
أنا تحت إمْرةِ رملكَ العطشانِ
بحرٌ من نخيلْ

الّله توَّجَنا
بأكرمَ مالديه من الهوى

فتعالَ ننصبُ غيمَنا
للعابرين بنا سبيلْ
إنْ شئتَ أن يرويكَ حبّي
عُدْ إلى نبعي الأصيلْ
أشهى من الأشهى
رمادُ القبلةِ الأولى
على شفةِ الغليلْ
ضرب الخليلُ بكفِّهِ كفّي وقال:
هذا هو السِّحرُ الجميلْ
ولكَ الإجازةُ أن تُغنّي
مثلما يهوى الهواءُ
وترتوي من أيِّ نبعٍ سلسبيلْ
ياشيخَنا الغالي الجليلْ!!!
أنا مانسيتُكَ
كلُّ ما في الأمر
أنَّ العصر داهمني
صفيرُ قطارِهِ
فركبْتُ لا أدري
ولكنّي ركبْتُ
فلا تعاتبْني إذا
يوماً تركتُكَ
إنَّ هذا الوقت مرتبكٌ

وتلك هي القيامةُ
مَنْ يُقشّرُ عن دمي
صدأ الحياة !!!
لمنْ سأعلنُ أبجديةَ صرختي !!!
حَبَسَتْ يديَّ
أساورُ العصرِ الثقيلْ
هي ذي القيامةُ ياخليلْ
لم تنكسفْ في الأفق شمسٌ
إنَّ قلبي الآنَ
يبزغُ من رماد المستحيلْ

* * *

قالوا اكتهلْتَ
ولم تَعُدْ تقوى
على قطفِ الشُّعاعِ
فأبعدوكَ عن الحقولْ
صاحت عصافيرُ الندى محتجّةً :
مَنْ لاقديمَ له
فليس له جديدٌ
كيف تنضجُ حكمةٌ
إنْ لم نقلّبْها
على نار الكهولةِ والكهولْ

مازلْتَ في خيرٍ
وكلُّ مُزاودِ
خلَعَ العباءَةَ عنك نكَّارُ الجميلْ
أنا لستُ بالمتعصِّبِ الأعمى انظروا:
«أدونيس» ينثر حلمه النبويَّ
فوق وسادتي
«والبحتريُّ» خيامُ دهشته تظلّلني
«بثُينةُ» في قبابِ الروحِ يغزلُها
يغازلُها «جميلْ»
والجاهليَّةُ رصَّعتْ في أضلعي
بنجومها ليلَ امرىء القيسِ الطويلْ
«وسميحُ» يُمسكُه أبو تمّامَ
من حجر الطفولةِ
يركضانِ ليعصرا عنب الخليلْ
هي ذي القيامةُ ياخليلْ
ضرب الخليلُ بكفّه كفّيَ وقالْ:
أنا لستُ بالمتعصِّبِ الأعمى
لماضٍ زالَ، أو آتٍ يزولْ
أهوى الرَّمادَ يئنُّ
في لحم المدى
وأحبُّ عصفَ الرّيح
في أذُنِ السُّهولْ

خُذْني إليكَ الآنَ نسهر

في مقاهي العصرِ

نتْلُ على النجومِ قصائدَ «الدرويشِ»

تقفزُ كالحمائمِ

فوقَ أشجارِ الجليلْ

أدري بأنَّ أخاً جديداً زارني

أحببتُهُ قمراً تعمَّدَ بالبكاءِ

لروحه طعمُ الهواءِ

لصوتهِ شكلُ الهديلْ

أسرى إلينا فوق هودجِ بوحهِ

بيديه مفتاحُ الدُّخولِ إلى الدخولْ

رنَّتْ خلاخيلُ الندى في صوته

لما استوى ملَكاً

على عرشِ الخيالْ

بوضوحه الأعمى تكشَّفتِ الرؤى

برموزهِ قادَ الوصولَ إلى الوصولْ

مادام يشربُ من ينابيعي أبايعُهُ

وأخلعُهُ إذا نَسيتْ براعمُهُ الأصولْ

هي ذي القيامة ياخليلْ

فاضحكْ على المتطفّلين تقمَّصوا

ورَمَ الطبولْ

أحَدُ الذين بَنَوا ممالكهم

على الإبهامِ
في إحدى قصائده يقولُ:
نَملٌ كسيحُ
قَطا يصيحُ
ونورسٌ تكويه رِيحُ
وزورقٌ أعمى ضليلْ
والبومةُ العرجاءُ تكسرُ حلْمَها
بعصا يديْها
كي تنوحَ على الطُّلولْ
هذا الخرابُ وكيف تقبلُه العقولُ!!!
فهل الحداثةُ
أنْ نقلّدَ لعبةَ الألغازِ
قبَّعةَ المجازِ
أَم الحداثةُ وردةُ الإيجازِ
في كأسِ الذُّهولُ!!!
إنَّ الحداثةَ أنْ نرى
مالا يُرى
ونبوحَ قبل الغيمِ
بالمطر الهَطُولْ
إنَّ الحداثةَ جمرةُ الإبداعِ
تنبُتُ نارُها الخضراءُ
في كلِّ الفصولْ

عاد الخليل مردِّداً متضاحكاً :

نملٌ كسيحُ

قطا يصيحُ

ونورس تكويه ريحُ

وزورق أعمى ضليلْ

والبومةُ العرجاءُ تُكسرُ حلمَها

بعصا يديْها

كي تنوحَ على الطُّلولْ

ياسادتي !!! هذيانُكم أدمى دمي

إنْ كان هذا سيفكم

ظلُّوا عليه إذنْ

وضدّي حرِّضوا كلَّ السيوفْ

فإنني لن أستقيلْ

لن أستقيلْ . . .

* * *

ابـــداع

مرافعةُ «ديك الجن»

د. شــاكر مطلـــق

ماذا يتصاعدُ
- في غَبَشِ الوعي المشروخ-إلينا
كالثّور البريّ الآتي
من كهفٍ للحلْم الذّكريّ
أو قبرٍ للحبّ العَدميّ

(*) د. شاكر مطلق: أديب وشاعر من سوريا، عضو اتحاد الكتّاب العرب، عضو جمعية الشعر. له العديد من المجموعات الشعرية المنشورة

مدفوعاً كالنار العُظمى
في روحي من دون استئذان؟

مَلَكٌ هذا الآتي
في شكل النّور الأبيضْ
من مرج الذّاكرة الأولى
من فيضٍ في الغَمْرِ الأبعَدْ
يدنو بوشاحٍ من نورٍ
بالبُشرى يدنو والغُفران
كي ننسى قُبْرَةَ الأحزان
أمْ ظِلٌّ للروح السَّرمدْ
أمْ هذا وجهُ الشّيطان الأسودْ
قَدْ مَلَّ العتَمةَ
في كهفٍ من وِديان الكون الآخرْ
من عالمنا السّفليْ
ملَّ التّعذيبَ وأرواحاً حيْرى
تُسقى من نبع الشّكِّ
كؤوسَ الكِبريت الحَجريِّ
وتُوشَمُ بالنّار الكُبرى
يأتينا الآن؟

يدعو الأرواح الجوّالهْ
كي ترمي عنها أثواباً من ذنْبٍ
أو تيجاناً من عشقٍ قُدسيْ . .
هل تلبَسُ من ريش الشهوةِ
ما يسترُ عَوْرتَها
ويليقُ بمائدة من ياقوتٍ مسفوحٍ
منذورٍ، دوماً، للوقت الدامي؟
أم تُسقى، من ثدي الأفعى
خمرَ النِّسيانْ؟

* * *

نورٌ للكشف يجيء الى الأشباحِ
خلاصاً من كابوسٍ ورديّ
أمْ هذا هَذْيُ الشيطانْ
ولأيٍّ من بوابات العشق الجذلى
يمشي الشعراءُ المخلوعونَ
بقافلة الحب النَّشوى
ناءت بحرير الوهمِ
ومِسْكِ الغزلانْ؟

أشباحٌ تسعى

لا تدري بخراب الفِردَوس الأولْ
وبأنّ الأفعى بوّابٌ
والسَّمْتُ سَرابْ
فمتى
من مملكةِ الظّل المنسيِّ
يعود الأحبابُ المقتولونَ
وفي أيّ الأزْمان؟
ومتى تأتي للروح المصلوب البُشْرى
يأتي طيرُ الغُفران؟
هل ننسى وشْمَ اللّعنةِ
بعد زمان الجنّة
علّ النور يجيءُ
لندخلَ من بوّابة وقْتِ الشّكِّ
إلى اليُنبوع الأولْ
يغلي في بستان الأمّ الأفعى
نغدو شهداءَ النّورْ
نتعافى من أوهام العشقِ
وفي نار نَطْهُرُ؟..
وهناكَ...
على جبل النّار القدسيِّ

ومن ميزابِ الشهوةِ
في محراب الربّة «عشتار» السوداء»
سال الإثم إلينا
والنّفس تئنُّ ببئر الرَّغبةِ
تَذوي في صمت وتنوسْ
متسائلةً عن سرِّ القُدّوسْ
وعلامَ تحمّلُ آثامُ التكوينِ
لطينٍ هشٍّ لا يدري
شيئاً عن ناسوت الملكوتْ
لا يَلقى في الألواح الأولى
معنى المعنى
أو يدري سر النَّاموسْ
إبّان، على لوح الروح المشروخ، يسيل؟

والسّر الاعظمُ ينأى
في دَهَش الصّمت الأزرقْ
لا يعطي شاهدهَ الولْهانْ
إلا ظلا لحضورٍ لا يتجسّدُ
في مرآةِ الروح المبتور الأحلامْ
وهو الرائي، أبداً، من دون عويلْ

يرضى بالآتي من غمر الفيض الأولْ
يدنو برغيف الحمد من الأوثانِ
يُسائل كيفَ يُدانْ
طينٌ
لا يدري أن التفّاح المغري
أمسى لَعَناتٍ في الحَلق المشؤومْ
والوردُ الطاهر إكليلاً
وصليباً في روح الإنسانْ . . .

والنّارُ تصير حَراماً
في ليل الأنثى القمري
إنْ فاض الخِصبُ ونادى
عشّاق الأفعى لطقوس النّارِ
بليلٍ مَجوسْ
والطينُ الصّادي ظِلٌّ
في قاع البئر المهجورْ
يبغي قَطْرَ الغفرانِ
ولا يأتي للبئر سوى الطوفانْ . . .
فعلامَ الأفعى
تُلقي في روح العشّاق المفجوعينْ

سُمُّ التفاحِ البريِّ الحامضْ؟
تسقيهم ماءَ النِّسيانِ النّاريَّ
فلا يَنْسُوْنَ
والظلُّ يُسائلُ عن أنهارِ الفِردوس المفقودِ
قطيعَ الغزلانِ
ولا يَلْقى غيرَ الكُثْبانْ
يمضي في خدرِ الوهمِ المائيِّ وحيداً
فلأيِّ مكانْ؟!

* * *

لتراتيل الموتى
نصغي في ليلِ الإثمِ
ولا ندري
أنَّ طيورَ اللّيلِ
ظلالُ العشّاقِ المقتولين بحبٍّ
تنشدنا في عتْمِ الوعيِ
نشيد العشق القاتلِ
كي يبقى
شبحُ الوردِ الجُوريِّ
على الأجفانِ شهيداً
في أغصانِ الرّوحِ وليداً

يتدلّى ناقوساً للإثمِ
بمعبد حبٍّ كانْ. . .

* * *

وقطاةُ الروحِ
على الوردِ المسمومْ
عانتْ ظمأً
هزّت بجناح الوَجد الدّامي
لا ماءٌ تسقى بَلْ جمراً
من كفٍّ حبيبٍ في الأحزانْ
والأفعى تسقي عاشقَها
أوهاماً من حلمٍ رعَويْ
تَسقيه النّشوةَ والنّسيانْ. .

هل ينسى وعيٌ مَخدورٌ
أنهارَ الفِردَوس المأمونْ
والعشبةَ في بئر الأحلامْ؟
فيهيم وحيداً في الوديانْ
يحكي للرّيح عن الألواحْ
للشّعر وللزمنِ الآتي
عن حبِّ الأفعى للشّيطانْ؟

فمتى كان الجُوريُّ «رسولَ عذاب»
في حلُم الشعراء
وكان السّيفُ الميزانْ؟ . . .

* * *

وَردٌ . . . وَردٌ
يا وردةَ روحٍ مَحمومٍ
مَرصودٍ للموت الثّاني
أبكيكِ قَطاةً في شَرَكي
تمثالاً للعشق الفاني
وملاكاً خَضّبَ أحلامي
بالإثم وباللّون القاني
وأراكِ، على كفي، وَشماً
بَلْ كأسا أجّجَ أحزاني
يدعوني الحبُّ لمأدُبَةٍ
ويسمّمُ حولي نُدماني
فعلامَ أتيت إلى وِرْدي
وشربتِ من النّبع الدّامي؟
وغدوتِ بوعيٍ محْرَقَةً
للعشق الروحيّ السّامي
ومنارةَ وهْمٍ تغريني

في ليلِ العاصفة الكبرى
بخلاصٍ كان يُخادعني
فأرى أشلائي طافيةً
وأرى عينيك ترجّحُني
في موج الغدر وتغرقُني
والروحُ يَهيم على الشُّطآنْ. . .

أملاكٌ أنت أمْ الشيطان؟
أم أن كلَيْنا لا يدري
ما لعبةُ آلهة الإنسانْ
فعلامَ قتلتُكِ في حلُمي
لتعودَ وتحييك الجدرانْ
يكفيني، بَعْدكِ، أن أبقى
وحشاً يتجدّد في الأزمانْ
يَضنيني الشكُّ يعذّبني
يمضي بالرّوح وبالإيمانْ
عبثاً كفنّتُكِ في وَعيي
والكأس يُعيدكِ للأذهانْ
لا أدري سحراً يطلقني
أو أدري درباً للنّسيانْ. . .

هل أغسلُ سيفي في «العاصي»
ليكونَ خلاصي من ماءٍ
أمْ أرفعُ شعري مقصلةً
فالوقت مُواتٍ للعِصيان؟
مَن يُقصي عن عيني ظلاً
مِنْ وردٍ مسمومٍ أحمرْ
ألقى أشواكاً في روحي
وتساكَبَ حلماً من عَنبرْ
وغدا كدماءٍ في كأسي
وأفاعٍ من شكٍّ أصفرْ

تنهال لتنهشَ ذاكرتي
وتصبُّ على عيني القَطران؟

هلْ أبترُ كفّي
أمْ روحي
كي أدفنَ نعشكَ في جرحي
وتراق على فمكِ العينان؟
مرصوداً كنت لمجزرةٍ
وفداءِ للعشق الممنوعْ

كي أُرضي ربَّ الأنواء المَخدوعْ
ألقى في عيني عاصفةً
سلَبتني أبهى صلَواتي
صاعقةً من شكٍّ أمسَتْ
ولهيباً صارتْ آهاتي
ويريدُ فداءً عن روحي
أنْ أسفَحَ وردي أُضْحِيَةً
وخلاصاً من غَدْرِ الأنثى
من حبٍّ مَوْهومٍ فاسِدْ
كي ينسى
خِدعةَ «عشتار» الأفعى
في المعبدِ تمشي عاريةً
سادِرةً عن دمع العشّاقْ
حجَرُ اللاّزَوَرْدِ في السُّرَه
كالشّامة في البطن الأبيضْ
نجم يتهادى في رِفْقٍ
في أفْقِ الصفصاف الباكي
يدعو للدّهشة والإخْصاب
عشّاق الأفعى في خَدَرٍ
ويخطُّ على ألواح الشَّعرِ

وجوهَ العشّاق القتلى
يحكي عن آثام الحبِّ القاتلْ
وزواجِ الأفعى بالشّيطانْ. . .

أتري ينسى ربُّ الأنواءِ
الثّورَ البريَّ يُلَحّبُ
كي يفدى نزَوات السّيدة الأفعى
وعلى كفيّها من دمهِ
الحنّاءُ الآنَ؟
يا نهر «العاصي» قاضيني
كُنْ شاهدَ عشقٍ صار هلاكْ
واذكرْ شعراءً من قَبلي
أو بعدي تاهوا عبْرَ رؤاكْ
واغسلْ بمياهك أحزاني

أوهاماً عن شعر النُّسّاكْ
يهوون الوردَ فيقتلُهُمْ
سُمٌّ من وَرْدٍ، كان شفاكْ. . .

من يُلقي قلبي يا «عاصي»

في قَعْرِ الطاحون الأسود؟
يرميني في كونٍ آخرْ
كي أغدو خبزاً للعشّاقْ
وغيوماً في زمنٍ أجردْ
أو أنجو من سحر الأنواءْ
وأعود ملاكاً للمعبدْ
أفدي شعراء لا يدرّونْ
عن وقْتِ التّنين الآتي
من مملكة الرّغبات الأولى
والسيفَ وينسون الغفرانْ
يمشون عراةً في الطُّرقاتْ
في حلُمٍ أزرقَ من كلِماتْ
فعسى يأتون الى قبري
أحراراً من شوكِ الرّغباتْ
يأتون بدَنٌ من خمرٍ
لعشاء الرّوح مع النُّدمانْ
لطقوس الخِصب متى صِرْنا
كآلهٍ، في شكل الانسانْ. .

يا نور الغَمْرِ

غدَوْتَ صهُارى
في بركان الشَّهَواتْ
تنصبُّ جحيماً في أرواح الشعَراء الجوَّالينْ
لا تعطي نُسُغَ العذراوات إلينا
أو تعطي خبزاً وأمانْ
نتسائلُ عن عشقٍ
في المطلقِ يعلو، لا يَذْبُلْ
ونرى «الديكَ»
على نهد الأفعى مصلوباً
يرضى ويقيمْ
لا يشكو ربُّ الأنواء القاتلْ
والسرُّ الأعظَمُ
ينأى عنّا من دون رثاءْ
لا يرنو للعشاقِ
على أبواب الهيكل منبوذينْ
يرمون قصائدَهمْ
في نعش الياقوت الخَاوي
للجيل الآتي وللأحزانْ
آنَ العنْقاءُ تقومُ
وتطلق من قَبْر القاموس البارد

أرواحَ الشّعراءِ
وتلقي في نار الشّعر المتُجدِّدِ
عذراء الحرْف الوَرديّ
فداءً للعقل البشريّ
خلاصاً من رَصَف العشق الدّامي
في طقس النّور الأزليْ
ليصيرَ القاتلُ مقتولاً
والموتُ ولادتنا الأخرى
في شكلٍ حُرٍ يتمدَّدْ
ويصيرَ القُدسيُّ سؤالاً
والشّعرُ الأزليُّ الخالدْ
نداً وبديلاً للنّاموسَ
وأُواراً فينا لا يخمَدْ

* * *

ابـــداع

قصـــة

هكذا يحدث دائماً...

وصـال سـمير

شهقت حين رأته منتصباً أمامها بطوله الفارع، وسمرته القاتمة، لا يفصله عنها سوى عدد من الطاولات...

تيبست في مقعدها حين التقت عيونهما، تسمرت، وامتدت نظراتها حتى قاع عينيه، وكأنها

(*) وصال سمير: أديبة وقاصة من سوريا، عضو اتحاد الكتّاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية، من أعمالها: «زينة».

تود أن تشده اليها. كان ذلك اللقاء مفاجأة لها... لم تكن تتوقعها... لم يكن وحده.

إلى جانبه الأيسر، كانت تقف فتاة لم ترها «هدوء» في اللحظات الأولى.. رأسها الصغير ملفع بغطاء رقيق، يستر خصلات شعرها وجزءاً من عنقها.

تدفقت دماء حارة إلى وجنتيها ووصلت إلى قمة رأسها المتوج بجدائل سوداء طويلة.

في جسدها النحيل سرت رعشة قوية.. مما جعلها ترتبك، وترتجف كعصفور صغير، جرفه تيار لايرحم..

وظل هو، يتأمل وجهها من بعيد وكأنه يراها للمرة الأولى.. نبهته الفتاة التي ترافقه إلى الطاولة التي انتقتها.. فسار وراءها دون تردد.. كمنوم مغناطيسياً.

وصل نداء إلى فمها المختنق ولكنها أخرسته...

اهتزت الكأس في يدها، وكادت تسقط من يدها النحيلة البيضاء. سمعت صوت حسان يقول لها باستغراب:

- ماذا دهاك؟.. أهناك شيء خطير؟...

ظلت صامتة، ولم تحر جواباً... ولما أعاد السؤال.. حاولت أن تعمل تفكيرها قبل أن تتلفظ بكلماتها:

- لا... لاشيء.. لماذا تسألني؟ ليس هناك شيء

- ولكنْ تعابير وجهك، تقول غير ذلك، وشحوبك يدل على ألف معنى.

- قلتُ لك.. لاشيء.. ألا تصدق؟

- إذاً . . من أين أتتك هذه الرعشات . كادت كأسك تتحطم .

صمتت «هدوة» كالمنومة ، محاولة استجماع قواها التي خارت . .
وظل حسان صامتاً ، وقد قطّب مابين حاجبيه ، ثم بدأ يرتشف محتوى كأسه رشفه إثر رشفة . .

عادت نظراتها تجتاز الفراغ ، والمسافة الفاصلة . . لتصل إلى تلك الطاولة اللعينة المنزوية في ركن المطعم الكبير ، ثم تحطّ على وجه ذلك الشاب الأسمر الوسيم . . الذي استقر في مقعد ، يقابل مقعدها .

رفع ذراعه اليمنى ، ومر بكف يده على الجانب الأيمن من رأسه . .
ثم أسند إليه تلك الذراع . .

كل مافيه جذبها لملاحقته . . عيناه اللتان طالما أحبتهما . . نظراته العميقة المستغرقة في حلم طويل ، وهدوؤه الآسر . . لم تدر لم أحست بفرح خفي ، حين لمحت شحوباً ، يكسو وجنتيه وأرنبة أنفه .

- إنه غاضب اذاً . . فليغضب . . مازال في صدره شيء من الماضي وليحزن وليقتله الندم ! !

ألم يتركها تتألم طيلة الشهور الماضية ؟ . . ألم تفقد ثقتها بنفسها وبالآخرين ؟ ! !

أخذته منها فتاة اخرى . . كما هي العادة في قصص الحب . . نسي حبها الكبير في غمرة إحساسه بالغيرة عليها . . وتساءلت : أهكذا هي الغيرة . . تذهب بالعقل . . وتبقي الرأس خالياً من التفكير الصحيح . . ؟

ولكن . . أين ذهبت ثقته بنفسه . واعتداده برجولته ؟ . .

إن كل مافيه ، يوحي برجولة آسرة ، وساحته المغناطيسية تجذب المراكب ، تنزع منها مساميرها ، وتتركها محطة على الشواطىء الصخرية العاتية .

ولكنّ الطود، تحطم على شواطيء الغيرة، وأصغى الى همسات أتته متتابعة ومتزاحمة. . فاخترقت حجب نفسه، وزرعت فيها الظنون.

صبّ عليها جام غضبه، متهماً إياها بما لاتعرف. . هربت من وجهه وكأنها لم تعرفه من قبل، دفاعها، لم يعد يجدي.

-هل تقدم لحبيبها شهادات براءتها؟. .

لا لن تفعل، فالماضي المشترك، والعاطفة الكبيرة التي جمعتهما معاً، جديرة وحدها أن تطهّر القلب، ليعود الى صفائه.

الألسنة لم تتوقف، والطوفان جرف معه ذكريات جميلة كادت تتكلل بزواج قريب.

صفق الباب وراءه، ومضى. .

تركها وحيدة، مشردة الروح والنفس، تبكي بصمت، وتتحدث بلا رغبة وتحيا وهي تتألم وتتمزق.

وهاهي ذي تراه أمامها متأبطاً ذراع اخرى. . . وها هي الآن تتقاسم مع شاب آخر تلك الطاولة.

إذاً مضى إلى حاله، وذهبت هي الى حالها. . وكأن شيئاً لم يكن أبداً.

قبل شهر فقط، رنّ في بيتها جرس الهاتف ليعلمها المتحدث أن حبيبها قد ارتبط بفتاة ذات حجاب. إذاً . . الحجاب وحده، هو الذي شدّه إلى الأخرى الحجاب وحده، أعاد اليه الثقة في نفسه. .

ياله من رجل تقدمي. . يؤمن بحرية المرأة!!!

الشيء الفظيع الذي مازال يؤلمها. . أنها لم تخنه، ولم تفكر دقيقة بخيانته. .

أما ذلك الشاب، الذي اتهمت به، فلم يكن سوى زميل لها بالعمل.. يسكن في حي قريب من حيها..

صحت من شرودها على صوت حسّان يطلب منها ـ إن احبت ـ مغادرة المكان. ولكنها لم تفعل، بل ابتسمت في وجهه ابتسامة جميلة حملتها كلّ مافي قلبها من شوق إليه.. ولم تعد تدري كيف شرحت له بهدوء عجيب، أن كل مارآه، لم يكن سوى زوبعة في فنجان.. أو وقفة قصيرة مع الذات جعلتها تدرك الحقيقة..من يجلس قبالتها.. هو الذي يحبها بصدق.. بينما الآخر جذبته أنوثتها المتدفقة، ومنعته نرجسيته من أن يخترق ذاتها، ليحبها هي بكل وفائها وإخلاصها.. لو أنه عرفها جيداً، وأدرك مكونات روحها، لما تطرق أي شك إلى نفسه.

ودهشت حين سمعت حسّان يقول لها برصانة:

ـ أتمنى ألاّ أكون مصدر ازعاج لك.. فربما ترغبين بالبقاء وحيدة في مثل هذه اللحظات؟..

ـ وكيف ذلك؟ إن وجودك إلى جانبي، أعاد إلي الإحساس بإنسانيتي.. أعاد إلي الثقة بنفسي، بالحياة، وبالآخرين...

نهر الحياة المتدفق، لايتوقف ياصديقي.. نعم لايتوقف.. فما كان البارحة مستحيلاً، أصبح الآن ممكناً وسهلاً..

ـ ولكني مازلت مصراً على معرفة أسباب اضطرابك..

ـ وهل هذا يهمّك؟

ـ أظن.. أنه يهمني..

تبادل الاثنان النظرات بهدوء وسكينة.. وتناست هي الشخص الذي يراقبها عن بعد..

غرقت في بحر عينيه . . استراحت على شواطىء روحه الرملية الملساء . . . انتقلا في دقائق إلى ظلال غابة من اشجار النخيل . . .

وحين عادت إلى مقعدها . . لم تجد الرجل الآخر . .

همست برقة متناهية : حسّان . . إنك كالصاعق . . فقد نجحت في امتصاص حممي . . قبل أن تهبط الصاعقة لتحرقني، وتدمر كل ماتلمسه بي . .

- ووجودك أنت إلى جانبي رائع ايضاً . . كان لابد من تلك اللحظات كي أعرف مقدار حبي وتعلقي بك . . .

- أما زلت مصرّاً على معرفة أسباب انهياري؟

ولكنه لم يحبها . .

وحين وصلا إلى المنزل، آخذها بين ذراعيه، وترك رأسها يغفو على صدره، فقد أدرك بذكائه أنها رجعت من رحلة طويلة، لاقت فيها من الألم والعذاب الشيء الكثير .

* * *

ابــــداع

حســـون الذي رفض مقارعة الحكـومـة

مـالك حســن

تصوروا أنفسكم وأنتم تستيقظون صباح يوم خريفي... صباحاً ينطق بالعبوس والبرودة، وكل ماكان عليكم أن تفعلوه، وقتـه، هو أن ترشقوا وجوهكم، كيفما اتفق، بعدة رشقات من الماء

(*) مالك حسن: أديب وقاص من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

البارد، وعلى عجلة من أمركم تحشرون شيئاً مما يُدعى زوّادة في حقائبكم المدرسية، ثم تغذّون السير بما ينوف عن ساعة من الزمان، باتجاه البلدة حيث المدرسة الاعدادية الكائنة على طرفها الشرقي، وقبل المغيب تعودون مثلما عدتُ لتقع أبصاركم، كما وقع بصري على الدّنيا وهي تتبدّل وتتغيّر.

أقول الدنيا، دون أن يعبر في مخيلتي مايشير لدي أن ثمة من ستراوده فكرة أنني واقع تحت ضغط من الغلواء والاطناب. أبداً، لأن كل ما كان يجري أمامي قد أعفاني من أيّة محاكمة من هذا القبيل.

كالمبهور توقفتُ حينها، ولم تعد نظراتي المتلاحقة بقادرة على استيعاب الرحابة... رحابة الطريق الجديد، وهي الرحابة التي تراءت لي كما لو أنها قطعة من الفضاء؛ فالدروب الضيقة قد اختنقتْ، والشعاب المتوارية قد تبدّدت، والصخور الرابضة انزاحت وتشقلبت، والأشجار الموغلة في القدم هوت، والأتربة المنزوحة تكوّمت بما يشبه التلال.

بالمختصر، لم تكن القضية قضية شق طريق وحسب فقد كانت الحشود الحاشدة قد انتشرت على طول الطريق البكر: الطريق الذي فكّ عن القرية خناقها الذاتي؛ فانفضّت الدروب الوعرة، والغائرة بين الأحجار والصخور والمدرجات وغيرها، مما كانت تلك الأطواق قد خلقت أحزمة من العزلة المقرونة بالكآبة فقد أمسى التوق الكامن في الأنفس للاتصال بالعالم توقاً مكشوفاً وعارياً.

وللاضافة، لم يكن العالم عندي، إذ ذاك، سوى البلدة بطرقها الاسفلتية، وبصنابير مياهها ذات اللون الأصفر، وبأعمدة هواتفها، وأسلاك كهربائها المديدة.

شدّني الحشد الذي كان يحيط بجرّافة هائلة الحجم تجثم في مطلع القرية، كما لو أنها طريدة منطرحة بين أيدي صيادين.

هكذا اندفعتُ بأقصى سرعة نحو نبع على حافة الطريق متوسطاً مجموعة من الصبيان والفتيات والنسوة الذين كانوا يقفون بالقرب من أكوام ترابية ضاربة إلى اللون الأحمر. بيد أن الشيء الملفت للنظر هو أن معظم

تلك التجمعات البشرية كان من النسوة والفتيات والصبيان. بالجملة: الفتيان دون الرابعة عشرة.

كانت المرة الأولى التي شعرتُ فيها بالحنق على نفسي على هذه الشاكلة، وذلك بسبب اختياري الدراسة في البلدة الشمالية بدلاً من الجنوبية، حيث تكفي مقارنة بسيطة حتى تتوضح أفضلية هذه الأخيرة، ولو كانت تلك المقارنة من زاوية العطلة الأسبوعية وحسب، إذ يتم التعطيل ليس يوم الجمعة فقط وإنما الأحد أيضاً.

أثار انتباهي أن الرجال الكبار كانوا يتشكلون مجموعات صغيرة ومتفرقة، ويربضون على جانبي الطريق، وعلى مبعدة منهم تتواجد حشود من الشباب. وكان يكفي أن يلقي المرء نظرة سريعة حتى يدرك أن كل سكان القرية والمزارع المحيطة بها قد خرجوا كباراً وصغاراً، نساء ورجالاً. أما الأمر الذي بدا لي على درجة من الغموض هو أن الوجوه كانت متوتّرة، قاسية الملامح، منكمشة النظرات، ترشح بالتصميم، يزيدها مهابة أن كتل الناس تلك كانت تتحرك بتموّج، وعلى ايقاع واحد، كما لو أنها تتحرك بالتخاطر.

همستُ لنفسي «الأحرى بهم أن يغتبطوا لا أن يقطّبوا جباههم هكذا!!»، دون أن تكتمل محاكمتي تلك، وعلى حين غرّة، ودون أن أقف، أيضاً، على حقيقة وجوده، رأيتُ نفسي، وجهاً لوجه، أمام دركي يتنكّب بندقية. كان أوّل ما استلفت نظري هو نظراته المجنونة الصادرة عن عينين مندلقتين نحو الأسفل. خيّل إلي بأنهما تدوران بمحجريهما. تطلعتُ إليه بمزيد من الفضول، وسرعان ما دارت بي الأرض: بغتة، من حيث لاأحتسب، رأيته يشرع في أرجحة بندقيته في الهواء ويسددها بحركة سريعة نحوي، وزعق باهتياج.

- اغربوا عن وجهي وإلا سألوّث السماء بدمائكم!

لم يتّح لي، حينئذ، إكمال دهشتي، إذ لو قُدّر، وقتها، لأيما أرنب أن يراني، لكان انقلب على ظهره، مغشياً عليه من شدة «الضحك».

لم أعرف كيف سبحتُ قدماي في الهواء، وهما تسابقان الريح، وقد نهشني الذعر، فأذعن دمي في عروقي هلعاً، وبات مثلوجاً.

كان صورة البندقية ووجه الدركي الذي كان يقطر بالسم قد هصرا قلبي بقوة. يا له من رعب ذاك الذي علق على وجهي وأطار صوابي!

من نافل القول أنه لم يكن ثمة نهاية لعدوي، لابل اعتبرتُ أنه من باب قلة الحذر أن سمحتُ لنفسي بالتفاتة خاطفة إلى الوراء... التفاتة ما كان لها أن تمرّ دون أن تترك أثراً ما في الموقف.

كان وجه الغرابة في الأمر أن أحداً من المجموعة لم يتزحزح ولو قيد شعرة، بل على العكس من ذلك فقد اندفعت النسوة والفتيات، مشرئبات الصدور ومشدودات القبضات، وكذلك هجم الصّبية الآخرون وفتحوا عن صدورهم، واقترب الجميع منه بخطوات جامحة، وبصوت واحد علت الصرخة:

- اطلق النار.. جرّب اطلق!

على نحو لم آلفه من قبل، أحسست برعدة تسبح في ظهري، وبارتعاش شديد يطبق على شفتيّ، واضطرمت في نفسي أشياء عديدة، ماكان لي أن أعيها حينئذ. ازداد ارتباكي إلى الحد الذي أحسستُ فيه أنني أمام طلاسم، لاقِبَلَ لي بها، وكمن تلبّسه العار رحت أتلصص حولي، وبدأتُ بحث راحةَ كفي، وهكذا قفلتُ راجعاً باتجاه المجموعة، متلبث الخطى، مصيخاً السمع لكل نأمة تصدر من هنا أو هناك، وأنا استرق النظر إليه لكن بتوجس وكره، فأخذ يزايلني شعور الخوف شيئاً فشيئاً، سيما عندما رأيته كما لو كان فريسة بدون حول أو طول. وفجأة، وعلى نحو ما، فاجأني صوتي وهو يرتفع ملء حنجرتي:

- إذا كنت «قبضاي» اطلق..!

ما إن اختفى صوتي، وخلدتُ إلى نفسي لبرهة، عندما لم ألمس أيما صدى لصرختي، حتى رحتُ أبتهل إلى الله ألا يكون ثمة منْ رآني وأنا أولي الإدبار قبل لحظات.

لم تمض ثوانٍ حتى رأيتُ العديد من الدرك وهم يتوافدون إلى اليسار من النبع في طريقهم إلى فسحة صغيرة، ويدون إبطاء راحوا يتوجهون صوب المفرق، وبالكاد اختفوا عن الأنظار حتى ارتسمت امارات الابتهاج على الوجوه، وثمة من أخذ بطي أصابع يديه ليرسل إشارات بذيئة في الهواء باتجاه مجموعة الدرك المنسحبة. أما «يحيى» فقد جأر بصوت غطى على أصوات الآخرين: «أرأيتم كيف جرّوا أذيالهم...» فما كان من «محمد عباس» إلا أن صرخ بموال من العتابا.

طفح فضولي إلى درجة جعلتني أقترب من صبي متهلل الوجه وأسأله:

- لماذا الدرك هنا؟!

اندفع بالكلام كمن كان ينتظر مثل هذه الفرصة:

- أوه ألا تعرف....؟! آه لو كنت إذن!

قال بشيء من الحسرة أو راح يصفر من بين أسنانه صفرات توحي بأن أموراً عجيبة قد فاتتني.. وأردف:

- حرب! حرب!

وباستعجال أخذتُ أحثّه بحركة من رأسي.

- أرادوا نقل الجرافة دون أن تنهي شق الطريق!

- من؟... الدرك؟

- طبعاً... لكنها كبُرتْ. كانوا ثلاثة فقط، ولما عجزوا، جيء بعشرين أو ثلاثين أما رأيتهم؟!

- إلى أين....؟

- إلى لعنة الذي خلقهم... كل ما عرفناه أن المختار قال لهم «ثلاث أو أربع ساعات وينتهي العمل في الطريق. فردّ دركي معرنق الوجه «ولادقيقة... إنها الأوامر» ولما احتجّ المختار قائلاً: «جاءت الجرافة لالتشق نصف الطريق» أمر ذلك الدركي سائق الجرافة باخراجها من القرية... عندها يا للروعة.. أول من شلحتْ نفسها أو استلقت أمام

الجرافة كانت «أم ماجد» فما كان من «حبيب وسوف» إلا أن صاح بأعلى صوته: «آه يا أخت الرجال...» وبلحظة واحدة ماعدت تعرف كم من البشر أحاط بالجرافة... أما أنا فلم أكن بعيداً عن الجنازير أكثر من نصف متر.. وقتها، هرعوا يقودهم الدركي المذكور وبيده كرباج. قالوا إنه رئيس مخفر واسمه «أبو غزالة». تصور أن دركياً أخا كلب لقط ابنة ابراهيم بثديها.. وماذا في بالك؟. وحق السماء! وقبل أن يخبطه أخوها على الأرض سددتُ على رأسه وقذفته بحجرة فهبطت على سيدارته فأطارتها في الهواء، ووقعت تحت الأقدام... آه... كان مثل الغول ذلك الدركي المكرش الذي جرّ أم عبدو من شعرها.. لكن لاأحد يعرف كيف طلعتْ له «نهلة» و«أطعمته» ثلاث ضربات على قرعته بكعب كندرتها «طاق.. طاق.. طاق» وليتك رأيت كيف فرّوا أمام «عزيزة» أم شعر أبيض. التجأ واحد منهم إلى بيت غانم وأخذ يصيح: «ما علاقتي.. ما علاقتي!» يا لطيف يا «عزوز» احزر ماذا عملت؟!... ركضت باتجاه مكدس روث البقر وأخذت تقذفهم بكتلة وراء كتلة حينها راحوا يتدرؤون وراء جذوع الأشجار ويحتمون بجدران البيوت. كان أسود الجلد يهزّ الكرباج ويصرخ «سأبدل اسمي إن لم أشوكم كالنعاج» فأجابه «حبّوب» العجوز على الفور «هاي.. هاي أتفتخر بـ ذنبك.. أي سأخلع ذنب جحشتنا وأهزّه بين عينيك» تركتُ الصبي في ذروة حماسه وانضممتُ إلى مجموعة تلتهب الأحاديث فيها بشدة، فقد دفع اختفاء الدرك الأهالي إلى الاصرار على التمسك بالجرافة، فها هوذا عبد الرزاق يصيح: «من لايركض وراء حقه لايناله!» وها هو ذا «حبيب وسوف» يقول: «أسوأ الأعمال هي التي لاتصل إلى نهايتها» وسرعان ما راحت تتردد أصوات تلك الأقوال عبر الانهماك في السير المقترن بنوع من البهجة والانطلاق. فمع حلول المساء أضرمت النيران في أماكن متعددة على الطريق، مخافة أن تؤخذ الجرافة تحت جنح الظلام وهكذا أقر الجميع حراستها على مدار الوقت.

تجمّع الناس على شكل حلقات، تتوسط كل حلقة قرمات الحطب

المشتعلة التي أخذت تطرد البرد الذي راح يشتدّ ويقسو بعدما هبط الظلام.

في إحدى تلك الحلقات قرفصتُ دون أن يخطر في بالي التوجه إلى منزلنا، مشدوداً العزم على مواصلة السهر حتى انبلاج الفجر، ومن حسن الحظ أن اليوم التالي كان يوم عطلة.

كانت كلمات الناس تتوهج في ذهني، وتتحول إلى ما يشبه التحفّز الداخلي، مما أنساني واقعة فراري أمام الدركي. كذلك يسرح خيالي وأنا أتصور الطريق الأسفلتي العتيد، ومما أضفى شيئاً من الغبطة والسحر على تلك التصورات وصول «الزلابية» والأقراص المحشوة بالسلق.

مرّت اللحظات مفعمة بالسعادة والحيوية، ولولا حادثة طارئة قطعتْ عليّ ذلك التناغم المتنامي الذي استمد شحنة من مناخ المجابهة مع الدرك، ومن مناخ الثقة ببقاء الجرافة حتى تنهي عملها، وما ولّده كل ذلك من حميّة لاتقل تأثيراً في النفوس عن حمية جلب «الزلابية» ومحاشي السلق.

لن أستبقْ رواية الواقعة، وكيف نزلتْ على رأسي بتلك الضراوة التي لاتحتمل.. لقد كسرت ظهري.. أجل كسرته الكلية وشرشحتني.. آه لقد كدت أنسى..

الواقعة جرت كالتالي: في الوقت الذي كانت فيه الوجوه تمتص أضواء النيران وتعكسها وفي الوقت الذي علا فيه صوت الهرج والمرج على أثر ما يشبه الخطاب القروي الذي تفرّدت به «أم يوسف» فرقع صوت زينب» - الله يقصف عمرها - بهذه الكلمات:

-مَنْ منكم الذي شدّني من سروالي يا أوباش؟!

فجأة ساد الصمت، ولمّا لم تقع على ضالتها، ولم يجب أحد من الحاضرين، أخذت عيناها تبحث من الملامح. لم أعرف ما الذي أوقف بصرها على وجهي، و بصوت أشبه بالزعيق صرخت بي:

- أهذا أنت يا أزعر، ها؟!

كدتُ أنفجر بالرد لكنني بدلاً من ذلك وجدتُ نفسي لاأقوى على الكلام، لقد أحسستُ أن آلة ماصة راحت تسحب الدم من وجهي. نشف

ريقي على الفور . كنت لاأزال أنظر إليها ببلاهة . لم أعد أرى الحضور ، إذ اسودّت الدنيا أمامي . وكما لو أنني أصبتُ بعطبٍ أحسستُ بصداع يمسك بجبيني ، وبحرارة شديدة تتقد في مآقيّ . أذهلني وقع كلماتها المباغتة ، لالأنني بريء من اتهامها فقط ، وليس بسبب أنه لم يخطر في بالي هكذا فعل ، وإنما لسبب آخر أكثر وجاهة بالنسبة لي ، أعتقد أنه ليس ثمة ما يدفعني لتعليله بالتفصيل ، لكنه لامانع لدي ، والحال هذه ، من أن ألخّص حجتي ببضعة أسطر :

كانت قناعتي لازالت راسخة في آن المرأة العاقر ليس لديها منفذ للولادة! لذا فإنها لاتستطيع أن تنجب أطفالاً كما بقية النساء . ولاداعي للقول بأنه لايمكن لأحد أن يقنعني ، حينها ، بغير هذا ، لالسبب سوى أن ابن عمي نقل لي ذلك ، وحلف عندئذ بأنه متأكد من هذه المعلومة مثلما هو متأكد من وجود الشعر على رأسه ، وبما أن «زينبا» عاقر - جهنم . . عمرها ماتحصل على ولد! - ووفقاً للمبدأ العالق في ذهني فإنني كنت على يقين لايزعزعه أيما شك بأنه ليس لها ما لبقية النساء ، وهذا هو السبب الوجيه لاعتباري إياها مخلوقاً أشبه بشيء حياديّ! ولو على فرض أنها امرأة سوية . . . هل من المعقول أن يمرّ في ذهني شيء من هذا القبيل وأنا أعدّ نفسي لمجابهة الحكومة ، أقصد الدرك بمنْ فيهم رئيسهم أسود الجلد المسمى «أبو غزالة» ؟!

استولى عليّ شعور الانسحاق ، بتُّ مقتنعاً بأن مستقبلي أمسى أسود ، وأن سمعتي انهارت وتهدمت حجراً بعد حجر . كدتّ اتطوّح صوب منزلنا ، ولو لم يظهر ما أراق تلك الحادثة المشينة وأزاحها إلى جنب لما عرفتُ ما الذي كان أصابني :

سرت أخبار عن وصول مدير المنطقة إلى القرية ، وقد أسبغ على الخبر أهمية لنزوله في دار الأستاذ «خليل» وهذا ما دفع البعض للقول بأنه لو لم يكن ينوي حل المشكلة لما قدم . ودار في فكري ، أيضاً ، بأن نزوله هناك ليس مرده سوى أن الأستاذ «خليل» يعرف كيف يخاطبه بالفصحى ، على

اعتبار أن العامة ليس في مقدورهم أن يفهموا على مدير المنطقة بل لن يعرفوا معنى لكلامه.

بعد قليل من الوقت ظهر الأستاذ «خليل» وبدأ يجول على أماكن التجمعات ويردد أن «سيادة المدير.. على قدّ حاله ولقد وعدني وأمسك بشاربيه قائلاً: «خذها مني!» وحتى أكون أميناً لابد من القول بأنه أقسم برتبته أنه سيعيد الجرافة بعد أسبوع على الأكثر.. حلّوها يا جماعة واسمعوا صوت العقل»

– العقل يقول أن يأخذها بعد يوم أفضل من أن يجلبها بعد أسبوع.

أجابه «حبيب وسوف» بشيء من الهدوء.

تركّزت الأعين على «حبيب وسوف» وبدا لي أن لغزاً ما كان يثوي في جوابه. وعلى الرغم من أنه لم ينمّ عن الحضور شيء ما غير عادي، إلا أن حركة من التثاؤب أخذت تدبّ عن العديد من الأفواه. ومع تقدم الوقت بدأت تتسرب الأخبار فوضعت حداً للتثاؤب لابل للنعاس ولأشياء أخرى. ففي منتصف الليل تماماً تطورت الحكاية في منحى آخر. أما كيف تمّت معرفة ذلك فهذا ما لم أكن أعرفه.

في تلك اللحظات أشيع أن تسع سيارات تفصّل بدرك من نوع جديد في طريقها إلى القرية، وعلى الرغم من سيطرة الصمت، وتبادل النظرات الجامدة فقد كان عدد الوافدين الجدد أكثر من الذين هدّهم «النعاس» أو ماشابه. ومع توقف نظراتي على الوجوه وبخاصة وجوه الكبار أحسستُ أن ثمة شيئاً أكبر من أن يفسره عقلي فاقتربت من «حبيب وسوف».

بدأ شعور الفرح يغمرني دون أن أدرك سبباً مباشراً لذلك. لكن ما أن مضت برهة من الوقت حتى اكتشفتُ أن مرد فرحي الجواني يكمن في أن حكاية «زينب» قد طارت من رأسي سيما بعدما تقدم «حبيب» وسوف مخاطباً المجموعة:

– من منكم يجد لديه القوة بعد؟

أجبته على الفور:

- أنا!

فقال:

- إذن عليك بمراقبة الطريق الممتد من طرف البلدة، على طول الخط حتى أول الحرش أفهمت؟

أومأت له برأسي أن: نعم.

لا أعرف لماذا صعدت رغبة في صدري في أن تذبل عينا «زينب» السفيهة وتغادرنا بدون رجعة، إذ لماذا لا تفعل مثلما فعل حسون الطويل منذ البداية! حيث ما أن طارت أول شرارة ما بين الدرك والأهالي حتى شمّر عن ساقيه و«شمّع الخيط» ولم ينتظر مجرد السؤال عن سبب ما أُطلق عليه هروب حسون، حيث من تلك اللحظة أغلق وراءه الباب وطمر نفسه في سريره، ولم يعد يراه أحد.

ولولا حادثة إغماء أم محمد المفاجيء لظل اختفاء حسون أداة تندّر. كان وجه أم محمد منتفخاً بشكل واضح قبل أن تقتنصها الإغماءة. وعلى الرغم من أنها لم تتحسس شدة الضربة بادىء الأمر غير أن وجعاً مبرحاً بدأ يحيق بوجهها مع مرور الوقت وعندما سُئلت أي من الدرك الذي وجّه لها مثل هذه الضربة قالت بأنها لا تتذكر منه شيئاً سوى أنه «كان يضع خناقاً في رقبته!».

مع إرسال الشفق خيوطه الحمراء بدا أن البرودة لم تعد تُطاق. كانت السماء صافية، لكن الجو كان صقيعياً.

ارتفعت الأصوات على حين غرة «انظروا!» وتسمّرت الأعين على تلك الفسحة الكائنة ما بين طرف البلدة وبين أول الحرش.

- إنه طابور من السيارات.

صحتُ بأعلى صوتي وأطلقت لساقيّ العنان. اتجهتُ نحو المجموعة التي تضم «حبيب وسوف» وقبل أن أنطق بكلمة سبقتني يدي وهي تشير إلى جهة الطابور. جفل الحضور وأخذتُ الأبصار تتجه إلى النقطة المشار إليها.

– بسرعة اذهب وبلّغ أهالي الحارة الغربية أن يستعدوا.

كذلك طلب مني «حبيب وسوف» وعلى الفور هبطتُ الدرب، لا ألوي على شيء، وبدأت تتقلّب في رأسي صور الاشتباكات مع الدرك، وزاد من عزيمتي أن أهالي القرية أكثر عدداً وأنه يكفي أن نرمي الدرك بالحجارة وروث الحيوانات حتى ينسلوا هاربين في كل الاتجاهات.

لم أعرف كم مضى من الوقت وأنا أدور متنقلاً من بيت لآخر، وقدسرّني أن الناس تلقّت أخباري باهتمام زائد، ولشدّ ما بلغ بي الحماس عندما كنت أسمع صيحات على شاكلة «نحن لها» «لن يسحبوا الجرافة» وصلتُ إلى آخر الحارة، فجأة، توقفتُ أمام منزل حسون.... كان لايزال مغلقاً. لم أعرف لماذا تصورت بأن من الجائز أن يقتحم الدرك منزله أيضاً. قلت في نفسي «سأعلمه بالأنباء» عبرتُ الساحة الصغير واقتربت من الباب ثم أخذتُ أطرقه طرقات خفيفة قائلاً:

– قمْ... لقد جاءت الحكومة... أقصد الدرك.. إنهم من نوع آخر!

كان الصوت أقرب إلى الهمس. انتظرت البرهة، ولما طال الصمت استدرتُ بنيّة العودة، ومع أول خطوة تردد صوت:

– تعال.. تعال إلى هنا!

نظرتُ إلى الأمام وإلى الخلف فلم أجد أحداً. تكرّر الصوت، فإذا بـ «حسون» ينادي من خلف الباب، وينظر عبر الشقوق المستطيلة فيه.

– مَنْ الذي أرسلك إليّ؟

قلت:

– أنا

فقال:

– وما الذي أدراك انني داخل البيت؟

امتنعتُ عن الإجابة وأخذتُ أحدّق في حيّز ضئيل في وسط الباب، يتيح لي رؤية خط طولاني من وجهه يشمل الحاجب والعين وجزءاً من الفم. صاح من جديد:

- أنت، أيضاً، ستلاطم الحكومة يا صعلوك- ؟! رُح من وجهي!

أدرت ظهري، على الفور، وركضت طاوياً الدرب تحت قدميّ مخافة أن أتأخر عن قذف الأحجار على رؤوس الدرك. وعلى محاذاة عطفة بيت أم سعيد كدتّ أصطدم بـ «بربهان» العجوز الملقبة بـ «القاقة».

- أين كنتَ يا ملعون؟

- كنت أبلغ «حسوناً»

- أي وماذا قال لك؟

- طردني. . !

- لماذا خنزير الذرة؟

- لاأعرف. . . . .

قلت ذلك واندفعت إلى الأمام مسرعاً فصاحت:

- إلى أين؟. . . تعال!

قلت:

- لا أقدر. . لقد وصلتْ الحكومة. . والدرك.

- تعال. . وأعقبت ذلك بشتيمة انصبت على رأسي ورأس الحكومة والدرك. . هكذا وجدتُ نفسي أسير بمحاذاتها وهي لاتتوقف عن التمتمة. وصلنا إلى زاوية بيت «حسون» الشرقية، حتى هذه اللحظة لم أكن أدرك ماأضمرتْه.

اقتربنا من ركن البيت فوضعتْ اصبعها على فمها محذّرة إياي بالإشارة، وعلى الفور شرعتْ بالتحدث مع نفسها هكذا بصوت مرتفع:

- حسون؟؟! سيدي ما عندنا مثل هذا الاسم. . غلطان سيدي! . . على رأسي. . مضبوط إذا قلت أنه يوجد. . . لكن في الحكر الشرقي وليس هنا. . . ومن أين سأخلق لك واحداً اسمه حسون. . الله يرضى عليك ياسيدي؟!

كتمتُ ضحكة كادت تنبعث من أعماقي، بيد أن الدهشة المفاجئة حولت اهتمامي إلى المنظر القريب الذي بان أمامي وكاد يستولي على أحاسيسي:

رأيت «حسوناً» وهو يتدلّى من نافذة ضيّقة، تعلو عن الأرض مايقارب المترين: وعلى الرغم من نحافة جسمه فقد بدا متعثراً وهو ينسلّ. تطلعتُ باتجاه «القاقة» فوجدتها تزرّ عينيها بخبث، وأخذ فوها ينفتل عن ابتسامة شقيّة تقول أن حيلتها قد انطلت عليه وأخرجته من وكره أيما خروج.

ولشدّ ما كان ذلك المنظر يبعث على الضحك: رأسه إلى الأسفل. يداه متشبثتان بحواف النافذة، ومن الواضح بأنه لو أخل قليلاً لكان مصيره انفلاق الرأس، ولو لم يحدث ما لم يكن بالحسبان لما كان ثمة أحد كبح قهقهتي لمجرد رؤية جسمه بالمقلوب! . أما وأن يظهر، وعلى نحو مباغت دركي بطاقية حمراء. . . دركي لاأعرف كيف انخلق قدامنا فهذا مابدّل مزاجي بالكامل. والأسوأ من ذلك هو أنه ما أن لمح شبح «حسون» المتدلي حتى هجم عليه، يؤازره دركي آخر، مستطيل الوجه، فما كان منهما إلا أن سحباه ثم تأبطاه وأخذا يدفعانه إلى الأمام، ثم راحا يوجهان إليه اللكمات المتتالية، ويصيحان بصوت واحد:

- أتنوي الهرب يا أرنب، ها؟

كان حسون كما الخارج من القبر: وجه مصعوق أشد صفرة من ليمونة ناضجة، أما جسمه فقد كان متصلباً فبدا قطعة واحدة، وكمن نسي السير أخذ يجرّ قدميه على الأرض

حانت مني التفاتة نحو «القاقة» فإذا بدموعها تنساب على خديها. بدافع نقل النبأ إلى «حبيب وسوف»: الدرك تسللوا إلى الحارة الغربية. . انطلقتُ كالسهم باتجاه مكان الجرّافة، وقد خُيل إلي بأنني لم أعد أرى أمامي، فقد ازدحمتْ في رأسي صور تطاير الحجارة من كل حدب وصوب. اقتحمتُ مكدس الحطب بغية اختصار الدرب والوصول بأسرع مايمكن. كان هدفي الأول الوصول إلى دوارة المفرق، ويا للغرابة فها هي ذي خالية من أي مخلوق. لم تشغلني هذه المسألة لعلمي المسبق أنهم لابد أن يكونوا محيطين بالجرافة. ولما كنتُ على درجة كبيرة من السرعة فقد

انطوى الدرب تحت قدميّ بأقل الدقائق. التقيتُ بفتاة صغيرة سألتها على الماشي:

- أين مكان الرجال الكبار؟

- بالحرش!

قالت ذلك بوجوم.

- والنساء؟

- قالوا عليهن البقاء في البيوت، فالأمر يتعلق بالرجال هذه المرّة!

قالت ذلك وعبَرتْ بسرعة.

لم يكن في مقدوري أن أتبيّن الحكمة من وراء ذلك. عزوتُ الأمر إلى سرعتي في الركض. إذ لم يعد يثيرني، لحظتها، سوى الوصول إلى زاوية بيت «غانم» حيث بالامكان رؤية الجرافة. قفزتُ كومة التراب المفرّغة من البئر الجديدة، ثم اندفعتُ ملتفّاً حول شجرة التوت أحسستُ بدويّ داخل أذني اليسرى. ازدادت سرعتي في قطع ما تبقى من الأمتار.

وبالكاد كبحتُ نفسي عندما أفقتُ على ما يشبه الزعيق الذي كان أقرب إلى العواء. كانت السيارة تجثم مختبئة في فسحة ما بين منزلين. رفعتُ رأسي خاطفاً النظر إلى داخلها.. ياإلهي ماذا حدث؟! تدلّى بصري نحو الجرافة، فلم تكن في مكانها، ودون أن أعي ماذا كان عليّ أن أفعل وجدتُ نفسي ألقي بنظرة أخرى داخل السيارة:

كانت السلسلة الحديدية تطوق أيديهما. لم يصدر عن المختار مايوحي بأنه لحظني عندما كان «حبيب وسوف» يرمقني بعينين ملتمعتين. لاأعرف كيف انغرزت قدماي، بادىء الأمر، في الأرض. وتسمّرت نظراتي داخل السيارة، لقد أذهلني أن أرى شاربي «حبيب وسوف» متدليين إلى الأسفل على هذا النحو، لم أعد أسمع ما إذا كانت أصوات الدرك قد توقفت أم لاعندما أخذ يعتصر عنقي مايشبه كلابات لتحطيم اندفاعتي المستميتة نحو السيارة.

* * *

تجليات «الغابة والصحراء» في السودان

عبد الفتاح قلعه جي

لم يكن من الصعب على زائرٍ مثلي للسودان قَدِمَ في مهمةٍ مسرحية أن يكتشف بأن هذا البلد الشقيق هو قارة ثقافية تتعدد فيه الثقافات ويتنوع التراث بتعدد القبائل والأقوام. وتجمع

(*) عبد الفتاح قلعه جي: باحث من سوريا، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي. آخر أعماله: «ليالٍ مسرحية».

الطبيعة السودانية الهادئة المسالمة هذه التعددية في إطار الحب والاحترام المتبادل، كما خففت هذه الطبيعة الانسانية الطيبة من حدة الصراع بين الثقافة العربية الاسلامية وبين الثقافة النوبية المحلية، وكان قد بلغ هذا الصراع أوجه إبّان المعركة السياسية والفكرية حول السودان بين الاستقلال والاتحاد. وكان من المنادين باستقلال الثقافة السودانية محمد أحمد المحجوب. ومنير صالح عبد القادر ومحمد المهدي المجذوب والهادي آدم.

قبل وبعد الحرب العالمية الثانية كانت أصداء الإتجاهات الشعرية العربية المعاصرة تتجاوب في الشعر السوداني من رومانسية مدرسة أبولو، والديوان، إلى ترانيم شعر المهجر، وكانت المنابر الشعرية في أم درمان والخرطوم ووَدْمَدَني قد تعددت، ولأول مرة عام ١٩٤٣ يحظى الشعراء بالجوائز والحوافز الأدبية، وبدأت تتأسس تجمعات أدبية كجماعة دار الفكر ١٩٥٤ والندوة الادبية ١٩٥٥ وشعراء الكتيبة المثاليين المنصرفين عن الأحداث الساخنة، وظل الشعر السوداني غارقاً في بحر الرومانسية إلى ان ظهر اتجاه نضالي وطني واتجاه سياسي على يد محمود أبو بكر في - أكواب بابل على ألسنة البلابل»، وعبد الرحمن شوقي وجعفر حامد البشير وأبي طراف النمري وحسن عزت، وأصبح الشعر السوداني أكثر واقعية والتصاقاً بالقضايا الساخنة وبالأماني القومية، وقد مهد ذلك لظهور الاتجاه الواقعي في معالجة قضايا إنسانية واجتماعية كصوت الناصر قريب الله ومحمد المهدي مجذوب ومحي الدين فارس وصلاح أحمد ابراهيم وغيرهم، وهكذا بدأ الشعر السوداني ينفتح على القضايا الانسانية من نوافذ الواقعية التي مازالت مختلطة بالرومانسية، والواقعية الاشتركية.

سأغني آخر المقطع للأرض الحميمة
للظلال الزرق في غابات كينيا والملايو

للمنارات التي شيّدها أول مايو
لليالي الفرح الخضراء في الصين الجديدة

وقد بلغ هذا الاتجاه أوجه في الخمسينات مع اشتداد حركات التحرر في المغرب والسودان والعدوان الثلاثي على مصر، وتعمقت لدي الشعراء قضية الالتزام، غير أنهم لم يستطيعوا التخلص من الخطابية والمباشرة والتقريرية في أسلوبهم الفني وفي تناولهم لموضوعاتهم.

كان الرمز واحداً من الجسور التي أوصلت شعراء الواقعية إلى قصيدة حديثة على صعيد الموضوع الشعري وعلى صعيد لغة الشعر نفسها التي تخلت عن أرستقراطيتها. وأصبحت أكثر سيرورة وجماهيرية، كما منح الجنوح الى الأسطورة القصيدة الحديثة عمقاً درامياً وجعلها أكثر ارتباطاً بالجذور الإنسانية. وسرعان ماتخطى الشعر السوداني عتبة الرمز والأسطورة العالميين الى عتبة أخرى اكثر أصالة وعمقاً ودلالة. وذلك باستلهام التراث الأفريقي واستخدام مصطلحات المكان الحضاري. واستلهام موروثاته من السحر والأساطير والخرافات، وهكذا أصبح للشعر السوداني نكهته الخاصة، وبدأت القامة السمراء الجميلة لأفريقيا تبرز لا في القصيدة فحسب وإنما في عناوين الدواوين أيضاً فكتب محمد الفيتوري «أغاني افريقيا» و«عاشق من أفريقيا» و«اذكريني ياأفريقيا» و«أحزان افريقيا» وتجاوز الشاعر عقدة اللون ليدخل في صلب المعركة الحضارية والنضالية ويغني ثورات العالم ضد الاستعمار والاضطهاد كما فعل صلاح أحمد ابراهيم في ديوانه حيث أفرد فيه قصائد بعنوان لوممبيات وغنى ثورة الجزائر وثورة الماوماو، وغنى تاج السر حسن نضالات الشعوب في آسيا وأفريقيا ولم تعد كلمات صلاح أحمد إلى زميله عبد الله الصومالي تثير في نفس القارىء الافريقي شيئاً

هل ذُقْتَ هوان اللون

ورأيت الناس يشيرون وينادون

العبد الأسود

لقد بدأت مرحلة جديدة هي مرحلة الاعتزاز بالموروث الافريقي، واستلهامه في تقديم تجارب شعرية حداثية، وهذا مانجده لدى محمد عبد الحي في قصيدته المطولة «العودة إلى سنار» والنور عثمان في «صحو الكلمات المنسية»، وعبد الرحيم أبو ذكرى في «الرحيل إلى الليل» وكانت أول معرفتي بالشاعر الراحل محمد عبد الحي منذ سنوات حين قدم لي صديقي الناقد المسرحي السوداني البشير سهل جمعة ديوانه «العودة إلى سنار» ورأيت فيه من خلال رموزه الأفريقية الكثيفة عملاً فنياً سوداني النكهة متميزاً، ونزوعاً إلى فردوس مفقود تجلى رمزاً شعرياً في «سنار» المملكة التاريخية الاكثر شهرة في تاريخ السودان، حتى إن بعض الاصوات ارتفعت ذات يوم لتسمية السودان باسم «سنار».

* لابد من وقفة قصيرة أمام قصيدة البروفسور د. عبد الحي التي يتألف منها الديوان لأنها النموذج الأكثر تعبيراً عن الحداثة والعودة إلى الذات عبر التشكيل الجمالي الحميم الذي يتعانق فيه الموروث الصوفي مع العربي والأفريقي، وهو يصدر الديوان بهذه العبارة: يأبا يزيد ماأخرجك عن وطنك؟ قال: طلب الحق، قال الذي تطلبه تركته في بسطام فتنبه أبو يزيد ورجع إلى بسطام، ولزم الخدمة حتى فتح عليه»

العودة إلى سنار هي عودة إلى الذات حيث يتشكل في روح الشاعر ضمير أمته انها تماثل عودة البسطامي الى بسطام بحثاً عن الحق، فما نبحث عنه ليس خارجاً عن كينونتنا، إنه كامن فنياً، وهذه الانطلاقة هي من الضرورة بمكان من أجل عمارة حداثية لصيرورة غير منقطعة.

وسنار هي عاصمة دولة سودانية استطاعت أن توحد السودان، بداية القرن السادس عشر الميلادي وكان ظهورها اثر سقوط غرناطة

والقسطنطينية. وهذا الاسم «سنار» له ألقه وقدسيته في السودان، إنه بمثابة الفردوس المفقود، وقد حضرت في ٣٠/ ٣/ ٩٦ في مسرح أم درمان عرضاً للمسرح القومي السوداني بعنوان «سنار المحروسة» تأليف الطاهر شبيكة واخراج المخرج القدير مكي سنارة، وراح مكي يحدثني عن سنار شبيكة وسنار محمد عبد الحي وسنار التي عوضت سقوط غرناطة، هكذا يعتقدون ولا ادري ما العلاقة بينهما! . المهم أنه بهذه القدسية التاريخية ينظر السودانيون إلى سنار، أما الشاعر محمد عبد الحي فإن سنار تتحول لديه الى مخزن للاسرار والرموز والاشارات الوامضة في تشكيلات لغوية تتزاحم فيها الالفاظ الموحية: الغابة، البحر، الصحراء، رؤى المتصوفة، السمك الراقص، الملك الساحر، حديقة الورد، الاهل الذين يستقبلونه على مشارف سنار . . . هكذا تتلامع وتزغرد الالفاظ والتعابير الشعرية في انساقها الدلالية والتصويرية بشكل عجائبي ومدهش يمزج الطبيعة بفيزيقيا الذات.

الليلة يستقبلني أهلي
خيل تحجل في دائرة النار
وترقص في الأجراس وفي الديباج
امرأة تفتح باب النهر وتدعو
من كلمات الجبل الصامت والأحراج
حراس اللغة، المملكة الزرقاء
ذلك يخطر في جلد الفهد
وهذا يسطع في قمصان الماء

ينبثق الوعي التشكيلي لدى الحداثيين من شعراء الغابة والصحراء من ذلك التماذج المدهش بين ثقافتهم الغربية، وثقافتهم العربية والافريقية، وجنوحهم الطبيعي الموروث الى الايمان بالخوارق والاولياء والمتصوفة وحب الانسان وأرواح الأجداد وقداسة الماضي، لكن هذا أيضاً يترك في

أشعارهم خيط ألم من الواقع المعاش، غير أنه من هذا المزيج يصل شاعر كعبد الحي الى تكوينات مرئية، ومسموعه، ومحسوسة، انما الالفاظ فيها شخصيات مسرحية على الخشبة تروح وتجيء:

ولم يزل طير دمي يصيح
كجرس في الريح
طير دمي / طير دمي / طير دمي

ويضرب الموج براري حلمي، وتحمل الرياح لي مرة ثانية رائحة البحر ونقشاً من نقوش لغة ميتة على الجراح.

الليلة يستقبلني أهلي
أرواح جدودي تخرج من
فضة أحلام النهر ومن
ليل الاسماء
تتنفس أجساد الأطفال
تنفخ في رئة المداح
وتضرب بالساعد
عبر ذراع الطبال

محمد عبد الحي يمثل اتجاهاً حداثياً في الشعر السوداني أستوعب تراث العربية الأصيل، والتراث الافريقي القديم، والتراث الانساني، وتعدد الثقافات والعادات في السودان بحكم بنيتها الديموغرافية، وفيه تكتسي تلك الرموز الكثيرة الزاخرة كالزهرة والثعبان المقدس وسلوكيات اسماعيل صاحب الربابة، والمداح، وجلد الفهد، وصديقة الورد البدائية، واللغة الزرقاء والنقش القديم على جدران مدينة ميتة . . . تكتسي حلة العصر بدلالاتها الأولى والجديدة لتأخذ بعداً معرفياً مدهشاً، وتتخلق من جديد في تشكيلات جمالية غنيّة ومشعة.

في هاجرة الصحراء أزيح قباب الرمل
عن نقش أسود، عن ملك
يلتف باسماء الشفرة والشمس
والرمز الطافر مثل الوعل
فوق نحاس الصحراء
اسمع صوت امرأة
تفتح باب الجبل الصامت تأتي
بقناديل العاج إلى درجات الهيكل والمذبح
ثم تنام - ينام الحراس -
لتُولد بينَ الحرحر والاجراس
شفة، خمراً، قيثاراً
جسداً ينضج بين ذراعي شيخ
يعرف خَمْرَ الله وخمر الناس
لغة فوق شفاه من ذهب أم نورٍ في شجر الحلم المزهر
عبر حدود الذاكرة الكبرى
الذاكرة الأولى
أم صوتي
يتكوّر طفلاً كي يولد
في عتباتِ اللغة الزرقاء
وتجيء أشباحٌ مقنعةٌ لترقُصَ حرةً زمنا
على جسدي الذيَ يمتد أدغالاً سهوباً
تمرح الأفيال
تسترخي التماسيح، الطيور تهب مثل غمامة، والنحل مروحة
يغني وهو ينسل في تجاويف الجبال، وتستدير مدينة زرقاء

في جسدي، ويبدأ صوتها، صوتي، يجسد صوت شعبي،
صوت موتاي الطليق
سأعود اليوم ياسنار حيث الرمز خيط
من بريق أسود بين الصدى والصوت
بين التمر الناضج والجذر القديم

يهرب السوداني من حر الصيف اللاهب فيهاجر، والسودانيون أكثر الناس هجرة إلى أصقاع الأرض وأكثرهم حنيناً، ويجمع شَمْلَ أغلبهم شتاء الوطن بمناخه المحبب، قال لي صديق: «أغلبنا لايحتمل حر الصيف فيهاجر، وتفنيه الغربة فيعود، ليشد الرحال مرة أخرى، نحن السندباد». وأذكر وأنا في فندق مبني على ملتقى النيلين الأبيض والأزرق والفصل ربيع، أنني طلبت ماء ساخناً للاستحمام فاستغرب النادل طلبي، ولما ألحت سخن لي ماء وحمله إلي في جردل. وذات أصيل ونحن في جلسة شاعرية في مطعم أنيق في سفينة على شاطئ النيل قلت لصديقي مدير الملتقى المسرحي: ماء الشرب عكر، قال: هذا ماء حر مأخوذ من النيل مباشرة وذلك ماتتميز به الخرطوم!.. ثم نهضنا واتجهنا بعد الطعام إلى بيت صديقنا إبي القاسم محمد قور وهو استاذ النقد المسرحي في الجامعة، وكان قد تابع دراسته في انكلترا، وفوجئت ببيت بدائي غرفة الجلوس فيه مازالت أرضها ترابية مليئة بالحفر، ومكتبته الصغيرة بضعة رفوف قديمة جداً راكعة تكاد تنهار، وتحدثنا عن بوادر مقاطعة للسودان تلوح في الأفق الدولي آنذاك، قال لي صديقي شمس الدين يونس مدير الملتقى: وماحاجتنا إلى السيارات.. بمنتهى البساطة، أن حدث هذا، فإننا نعود إلى السير على الأقدام ووسائط النقل القديمة، ولدينا في السودان من التنوع الغذائي مايكفينا، أما المدير العام لاذاعات السودان فقد كان ينصحني باستمرار حضور الطقوس الصوفية لاحتفالات «حَمَدَ النيل» فقد كان شديد

الايمان بها! لم يكن هذا حديث ذكريات فحسب، ولكن ثمة عوامل مكونة لطبيعة الانسان في السودان شديدة الصلة بنفسيته وتاريخه وبيئته، تنعكس في عوالم شعرائه وأدبائه المتميزين بثقافتهم العالية والتي تجمع مابين الثقافة الغربية والثقافة العربية والمحلية والافريقية وثمة توق ابداً إلى الخروج من الراهن، بالرغم من معايشته وقبوله، إلى فردوس مفقود، إلى يوتوبيا لم يجدها في عوالم الغرب. ويعمق هذه المشاعر والأماني طبيعة السودان الهادئة، والسهوب الممتدة إلى مالا نهاية، والحياة الريفية حتى في العاصمة، والاحساس ببطء الزمن وتواضعه، والايمان لدى فئة عريضة من المثقفين بلّه العامة، بطقوسات وأفكار تنتجها طرق صوفية. ولكن ذلك كله لايمكن أن ينزع من نفس الفرد ذلك الأسى والحزن والكآبه التي تَردُ رمادية شفيفة حيناً، مُلَوَّنة حيناً آخر هذه الجوانيه يصفها الشاعر عبد الرحيم أبو ذكرى:

زماناً ثم يمضي الليل في نهر من الإطراق
بلا نور تلألئهُ المصابيحُ المسائية
ولا مِنْ عابرٍ أو نورِ دراجة
يهل على الرصيف المتعبِ الغرقان في الأسرار
ومن حين إلى حين يدورُ قتال
تؤججه كلابٌ ضالةٌ صُعْلوكة النظرات
فأشعرُ بالآسى والخوف، إن رياحَ نوفمبر
تفتح في العيون الموت والرسُلُ الجحيمية
وأسواراً من الأسلاك والريحَ العدائية

قضايا الانسان، وصوت الواقع الاجتماعي، التي سادت فترة كانت متأثرة بالصوت الشعري، السائد في الوطن العربي وبشعراء الالتزام فيه، غير أن الشاعر السوداني مع تأَصُّل وسيادة مدرسة الشعر الحديث راح

يبحث في تجربته الشعرية عن آفاق أكثر رحابةً على صعيد لغة الشعر والموضوع الشعري، واتجه الشعر إلى جُوّانية تُغني الذات وتسيُّد لغة الوجدان، وبدأ غياب للواقع الاجتماعي الراهن، وللحدث السياسي والتاريخي، وهذا مانُلاحظه في قصائد الشاعر النور بكر عثمان وكان لابد لمثل هذا الاتجاه أن يعتمد الرمز والأسطورة والشيفرة اللغوية التي تصل حدود الغموض، وهكذا بدأ أول الرفض لتقاليد الشعر العربي التقليدي وجمالياته الموروثه ليتبلور شيئاً فشيئاً في اتجاه عرف باسم اتجاه الغابة والصحراء، والغابة رمز للأفريقية والصحراء رمز للعروبة والجمع بينهما يعني التأكيد على ملامح المجتمع السوداني المتفرد بكونه قارة ثقافية كما أشرت، وإلى أن يكون الشعر محتوى لقدرات المكان الحضاري السوداني والذي يكمن عطاؤه وغناه في تعدده الثقافي. وهكذا أصبحت القصيدة الجديدة قاموساً لمفردات حضارية عربية وإسلامية وأفريقية: المصحف والعباءة والسُّبحة، والتمساح والطبل والأبنوس، ونبات الماء، والبدوية السوداء، والثور الآلهي . . . والباحث لايمكن أن يخطىء تأثر شعراء الغابة والصحراء بالاتجاه الذي أسس له أدونيس وخليل حاوي في الشعر العربي.

وقد قاد هذا الاتجاه الشعراء إلى صوفية جديدة تبحثُ عن الخلاص من خلال الاحلام والحقائق الروحية وشحن القصيدة بالرموز التاريخية والأساطير وبالوقوف على أطلال زمن حضاري مضى من باب الغياب، يقول محمد عبد الحي في قصيدة العودة إلى سنار:

سأعود اليوم ياسنار حيثُ الرَّمزُ خيطٌ
من بريقٍ أسودٍ بين الذرى والسفح
والغابة والصحراء
والثمر الناضج والجذر القديم

يقول مجذوب عيد روس في مقالته الثقافية الأفريقية الحديثة – الشعر

وتيار الغابة والصحراء: «نحاول هنا في السودان منذ عقد الثلاثينات أن نتبين أمر هويتنا الثقافية، وينظر كُتّابنا ومفكرونا حول أصلِ الثقافة في السودان وانتسابها إلى القارة الأفريقية، وقد اختلط الأمر عندنا بالسياسة، وقد ظل هذا الأمر يتجدد الحوار حوله كلما أظلتنا حقبةٌ جديدة، أوكنا على أعتاب تحول جديد في حقول الفكر والسياسة والثقافة» باستمرار كانت الشفيرات التي تبثها مراقبُ الشعر والأدب والفكر الحرة الحقيقية إرهاصات بأحداث سياسية وتحولات قابلة، وبما يشهده السودان اليوم من صراع دموي. وإنه من المؤسف أن يلجأ المبدع، شاعراً أو أديباً أو مفكراً إلى الحوار الحضاري في قضية تبدو إشكالية آملاً من خلال الحوار الأخوي والحضاري أن يصل إلى تكاملية ثقافية تجمع المتعدد في وحدةٍ وطنيةٍ - ثقافية شاملةٍ وغنية... يقول الشاعر محمد المكي ابراهيم:

«حركة الغابة والصحراء كانت أول معول حتى يتفتح بعد ذلك وعي جديد بأن العروبة محتوى ثقافي وموقف سياسي وأمل لمستقبل باهر، لم تكن الغابة والصحراء حركة للتنزيح رغم أنها كانت تفطنُ الناس إلى ما اكتسبوه من وجودهم في أرض أفريقيا مع عناصر غير عربية، وهذه المكتسبات نحن لانريد القضاء عليها فكرياً لكي نجوهر أنفسنا كعرب خلص... ليس ضرورياً بل على العكس في هذا اضافة جديدة للعروبة... ونريد أن نحافظ على مكتسباتنا الأفريقية داخل إطارنا العربي الأصيل».

رغم الحرب الدموية فإن أفواج المهاجرين من الجنوب لايجدون مأمناً لهم إلا لدى أخواتهم في الشمال، فَهم يتجهون، لا إلى الدول المحيطة وإنما إلى الشمال، ورغم الحرب فإن حواراً، وتعاوناً بين المثقف الجنوبي والمثقف الشمالي يبقى مستمراً، ومثاله تلك المسرحية الكبيرة (مأساة يارول) التي ألفها شمالي هو الكاتب والشاعر الخاتم عبد الله وأخرجها المسرحي الكبير من الجنوب السماني لوال. بل إن هذا

المسرحي الجنوبي يؤسس في الشمال مسرحاً جنوبياً هو مسرح المراح، وهكذا حوار المثقفين الحقيقين يقول السماني الوال:

كنا نعتقد أن التحول الاجتماعي المنشود لابد أن تتوفر له أدوات معرفية تحفر في التربة الثقافة السودانية الحقيقية لتخرج لنا شكلاً فنياً مسرحياً ينتمي إلى ترابنا وانساننا في حضوره التاريخي والأسطوري والمستقبلي معاً، كنا نعتقد أن الانسان السوداني موجود في تراثه المتعدد بالقدر الذي يوجد التراث فيه... لذلك كان المسرح حجر زاويتنا الاساسية في بناء مسرحنا الحلم، غير أن اندلاع الحرب في الجنوب أعاق ذلك المشروع، ولكن مع تزايد حدة القتال في الجنوب وتدفق الآلاف من النازحين الجنوبين إلى الشمال بما في ذلك الخرطوم نفسها. قلنا لم لانبدأ من هنا وبذلك الممثل النازح القادم لتوه من الجنوب، وعلى الفور جمعنا عدداً من الصبية الجنوبين النازحين ووضعنا برنامجاً متكاملاً، حددنا ست لغات جنوبية كبداية اضافة إلى العربية (عرب جوبا) على أن تتبعها لغات أخرى مستقبلاً».

وتطول سنوات الحرب، ويختنق الحوار في داخل الشاعر السوداني عبد الرحيم أبو ذكرى وينهي حياته منتحراً كما أنهاها مايكوفسكي، وقد جمعتهما المدرسة المستقبلية اتجاهاً، وكان الشاعر يعد آخر الأوراق في رسالة الدكتوراه بموسكو، وكما أنهى خليل حاوي حياته فيما بعد وهو يستشرف مستقبلاً رديئاً معتماً من خلال المطر الناري الصهيوني، يقول أبو ذكرى: «يازمن الملوك والأباطرة / يازمن الحشُودُ والسلاح والسماسرة / يازمن العواهر المراهقات / يازمن المساومات / إن كان هذا عصرنا فإنني أهجم في ضراوة عليه...

يا أنت، يا سفينة تحمل موتانا إلى البحار/ سيري... تحركي...
حلت عليك لعنة الأكوان / سيري تحركي... ولا يرحمك الرحمن».

وتحتشد في قصائده مستقبلية سوداء، وأعداء غير مرئيين يعبر عنهم بصور كهذه: «الدخان الذي صار سقفاً للنبض»، «الجيف التي تفوح في الريح»، «الأموات الذين ينشجون كمداً»، «البوم ينعق طوال الليل»، «الرجال ذوو العيون القاتلة»، «أفيال أبرهة الثقال»، «المشوهون والموتى الذين يشتلون الزمن القميء في الساحات». . .

وهكذا يختنق الأمل، يختنق في أعماق الشاعر وهو يرى الإنسان تسحقه آلة الظلام:

«وقال طائر حزين افتحو لي بواباتي المغلقة افتحوا لي افتحوا لي / دثروني بريشي القديم / زملوني بحلمي الهشيم / غير أن الطيور الكبيرة / الطيور الجسورة / نفضت ريشها ثم طارت / والسماءات فارت وغارت / وتلاطمت الأنجم / وتفصّد منها الدم / وتعطل بحر الظلام / فوق ذاك الحطام».

* تحاول المنابر الثقافية في السودان إقامة حوار دائم على مستويين:

١ - حوار بين جميع الاتجاهات والتيارات الفكرية والأدبية والشعرية المطروحة على الساحة السودانية والعربية، حوار بين اتجاهات التراث والمعاصرة، في محاولة جادة لولوج الأقلام إلى عمق التراث الثقافي، منفلتة من أطر التاريخية المتحفية التي تسحبه في أضابير الماضي فلا هي بقادرة على أن تنهل منه ولا هو بقادر على الحركة الطليقة في الحياة.

يقول الشاعر الخاتم عبد الله رئيس اللجنة الإدارية لمجلة الثقافة السودانية: «لعل مناهج الحداثة الغربية التي يتبناها معظم المثقفين والمفكرين من أبناء الأمة هي التي أدت إلى القطيعة بيننا وبين تراثنا، فتغير الاهتمام بالتراث نوعاً ما، وبالاتجاه السالب باعتباره نمطاً تقليدياً ساذجاً في نظر الحداثيين المقلدين للغرب، وأن القطيعة بين أهل الثقافة والفكر تأخذ أشكالاً عديدة أهمها هو اعتماد الظواهر الإبداعية من فنون أدبية وموسيقا وتشكيل. . . الخ بمنأى عن أبعادها الحضارية التي تعمل بقوانين التأثر والتأثير في حركة الحياة بشمولها، ولعل هذا ناجم عن عدم انسجام

مناهج البحث العلمي وروح التراث وصلته بوجدان الأمة فالانكليز عندما أسسوا كلية الفنون الجميلة قصدوا أن يعزلوا هذه الفنون عن واقع الحياة، فوجدت الفنون التجريدية الغربية حظاً كبيراً من الاهتمام أدى إلى تغيب الفنون الوطنية الحية التي اندفعت في نسيج الحياة العفوية وتدفقت في مساراتها تدفقاً طبيعياً فصار الانتاج الفني لمدارس الفنون الغربية باهتاً وقس على ذلك الكثير من مجالات الإبداع الثقافي.

٢- حوار بين الشمال والجنوب، ليس على المستوى السياسي فحسب وإنما على المستوى الفكري والأدبي. وحب السوداني للحوار هو انعكاس لتلك الطيبة التب جبلت عليها نفسه، ولحبه للسلام، وبالرغم من ظروف الحرب فإن أغلب المثقفين في الشمال والجنوب حريصون على الحوار الثقافي من خلال التعبير عن التنوع الثقافي، وهذا أحد بنود الميثاق في اتفاقية السلام الأخيرة.

يقول الدكتور ريك مشار وهو أحد قادة الحرب في الجنوب في حوار أجراه معه صديقنا عادل الباز رئيس تحرير جريدة السنابل التي يصدرها بيت الثقافة، وهو المدير المسؤول في بيت الثقافة وهو مؤسسة فكرية أدبية أهلية (بمثابة اتحاد أدباء أهلي حر).

... يقول ريك مشار بعد أن وقع على الاتفاق وجنح إلى السلم: «الانتقال من ثقافة الحرب إلى ثقافة السلام يأتي بالحوار المستمر، وللفن دور في توحيد الوجدان، وبالتالي توحيد الشمال والجنوب. أذكر عندما زار الفنان محمد وردي (وهو من الشمال) الجنوب خرج مئتا ألف لاستقباله، الحقيقة أن الناس لا يعرفون وردي السياسي، وإنما يعرفون الفنان ويقدرونه لأنه فنان، وكل الناس في الجنوب تسمع غناء الشمال وتحفظه، اللغة العربية ضرورية ليس لوحدة الشمال والجنوب فحسب وإنما لوحدة الجنوب نفسه، إذ أن اللغة المفهومة في كل الجنوب هي اللغة العربية» وحول هذه النقطة يقول أيضاً اريك طون أحد قادة الجنوب في

حوار مماثل: «يمكن للغة العربية أن تجد فرصتها في الجنوب وتصبح عاملاً من عوامل الوحدة، كما يمكن للفن أن يكون عاملا من عوامل التوحيد ويسري في الوجدان بنعومة».

* تؤسّس بعض المنابر الثقافية كمجلة الخرطوم، ومجلة الثقافة السودانية، وصحيفة السنابل وغيرها، القاعدة الضرورية للحوار وذلك بالحوارات أو بترجمة أعمال إبداعية لأدباء من الجنوب ثم تدعو النقاد لتناولها بالدراسة والتحليل. يقول الناقد السوداني معاوية البلال في دراسة لنصوص قصصية من الجنوب: «إن هذه النصوص القصصية تندرج ضمن حركة الإبداع السوداني رغم التهميش الذي اعتراها نقدياً، وتجلى هذا التهميش في أن كل الدراسات النقدية التي تابعت حركة الإبداع الحديث قصة كان أم شعراً لم تلتفت لهذا الإبداع السوداني الصميمي بل ركزت جهودها على ذلك الأدب المكتوب باللغة العربية ولم تعتن بمقارنة الأدب السوداني المكتوب باللغة الانكليزية مقارنة معرفية جمالية، خاصة وأن هذا الأدب أبدعه أدباء سودانيون وكشف عن تناقضات عوالم سودانية متميزة».

وقد قدم هذا الناقد دراسة لعدة قصص منها: «الربيبة» للقاصة السودانية الجنوبية أغنيس بوني لاكو ترجمة الخاتم عبد الله، وقصة «عودة العاصفة» للقاص ياكوب جا أكول ترجمة الأديبة راوية حسب الرسول.

ناقد آخر هو مبارك الصادق يقوم بدراسة مقارنة لقصتين إحداهما جنوبية والأخرى شمالية تتناولان موضوعاً واحداً هو: العاصفة المطرية المرعدة التي تعصف وتغرق وتدمر، وهو تجربة لها انعكاساتها النفسية والإنسانية وآثارها الاجتماعية والقصتان هما: عودة العاصفة السابقة والمنشورة ضمن مجموعة: ست عشرة قصة سودانية، وقصة «برق عبادي» للقاص د. مصطفى مبارك مصطفى.

هذا اللون من الحوار الذي تدعو إليه النخبة الثقافية في السودان، وهو مغاير للحوار الدموي الذي يعصف بالأرض وبالإنسان في ساحة غير الساحة الثقافية.

* في أحد أعدادها، مجلة الخرطوم، نطالع قصيدتين لشاعر من جنوب الوطن، وقصيدتين لشاعر من افريقيا وثلاث قصائد لشاعر من شمال الوطن هو مصطفى سند. . . يقول سكرتير التحرير مجذوب عيد روس: «هذا التنوع في القصائد يأتي في إطار الخط العام للمجلة الذي يعتمد على الحوار بين العناصر الفاعلة المكونة لثقافة أهل السودان مع انتباهة للبعد الافريقي الذي يَسِمُ تجربة السودان بالخصوصية والتفرد داخل إطار الثقافة العربية. وإننا بهذا وحده نضمن أن يقوم الحوار الثقافي على أسس متينة تحفظ لشخصيتنا الوطنية تفردها ودوها الفاعل في العمق الإفريقي وفي محيطها العربي».

القصيدة الأولى للشاعر الجنوبي أبولو سودرو ترجمة الوليد إبراهيم، وهي بعنوان مهد الطبيعة، يقول فيها:

كنت أقفُ في الصحراء
كانت السماء حالكة السواد
والقمر لم يكن إلا بدراً
بينما أستمع إلى المخلوقات الليلية وهي تتكلم
بالرغم من أنني لم أستطع فهمها
حلّت بي سكينةٌ عميقة
سكينةُ إدراك الفكرة
فكرة رائعة كشعاع القمر
كنت أقفُ في الصحراء
وسمعتُ الريح تنادي
قلبي إلى الحاضر السحري
شعرت بنفسي مع القمر أبحر
وبروحي متعلقة بالنجوم

شعوري أصبح صافي الوضوح
مغمضاً ومومضاً في تناسقٍ مع النجوم
أمواج العاطفة فيّ
تتموج في أنماط منتقاة
من قبل قوىً
لا يستطيع أحد أن يراها
قلبي يَسْبُرُ أغوار الظلام
بينما روحي تجوب منفسح الرمال
ناشدة قبساً في السواد الملغزِ في السر الكبير الماثل
كنت أقف في الصحراء
محاطاً بعزلتي، أحاول بكلٍّ مالديَّ الإمساك
بتلك اللحظة: لحظة يقف الزمان ساكناً
كنت أقف في الصحراء
أرقب غوص إرادتي
في أفق الغروب

يبدو أن خطة معينة لتوجيه الحوار في هذا الانتخاب للقصائد المنشورة، فقصيدة أبولو سوورو تقدم صورة للإنسان السوداني الجنوبي الهادئ المتأمل المتماهي في الطبيعة، ولا يمكن لهذا الإنسان إلا أن يكون طيباً لأن الطبيعة طيبة، وخير كلها. . . إذن من أين يأتي الشر؟ ومن الذي أولَعَ الحرب بين الأخوة المتحدين جميعاً وهذه الطبيعة. . . هذه الأم الرؤوم. . .؟ الجواب يأتي في قصيدة الشاعر السوداني - من الشمال - مصطفى سند وهي بعنوان درجة القبول في الحب والحلول، وقد اخترنا منها هذا المقطع:

المُسْرَجات تُنوحُ من تعبٍ

ويشربُ زيتها الليل المعلقُ في مطاراتِ السَّهرْ
المسرجاتُ الخضرُ نازفة
كأن الأرض تنتظر الزلازل
والرياح تمدُّ أذرعَها وتعتصر القمر
المسرجات... مشارقُ الأرض القديمةِ في مغاربها
وإرثُ النيل من زمنِ العناصر
تستحلُّ الرملَ تسكن في مواجعه وتنتظر المطر
وضع الغزاةُ عليه ميْسَم حقدهم وتسلقوا جدرانه الخضراء أرتالاً
يمدون العيون إلى منابعِه النبيلة
يزحفون من الشمال إلى الجنوب
يُمزّقون هوى البراعم
ينقشون على الحجر
أشعار هولاكو، وعزرِ باوند الفاشي
يبتكرونه سِرِ العمقِ في لغةِ الثقافة
منهج السكون والموتى
وأوراق البصائر وانفعالات النفوس...
جاء الغزاة الفاتحون... قرينهم في الغزو كان الكركدن
يعوم في بَطَرِ النعومةِ من حريرِ العشب والأزهار
للشفقِ المعلّقِ في جسور النعيم
يفترعُ الشموس

أخيراً:

ذلك هو السودان، على مرآة الشعر والثقافة والفكر، السودان هذه القارة الثقافية، والرقعة الجغرافية التي شهدت أعرق الحضارات منذ فجر التاريخ: بعانخي وترهاقا، وأولئك الذين بنوا الأهرامات وبسطوا نفوذهم

على وادي النيل حتى مصر، مملكة مروى القديمة التي يعتقد أن صناعة الحديد بدأت فيها، مملكة علوة والمقرّة المسيحيتين، ممالك الفونج وتقلاً وسلطنة دارفور الإسلامية، حفيدة المملكة الزرقاء مملكة سنار وأرض الثورة المهدية.

ذلك هو السودان الثقافي والفكري الذي يأمل أن يشتار من الحوار الآتي شهداً، فيتوقف النزيف، وتلتئم الجراح، ويشبع الجياع.

مصادر البحث

عبد الهادي الصديق: اتجاهات الشعر السوداني المعاصر.

حسن نجيله: ملامح من المجتمع السوداني.

مصطفى سند: الأعمال الشعرية.

محمد عبد الحي: العودة إلى سنار.

محمد المكي إبراهيم: الأعمال الشعرية.

أعداد صحيفة السنابل - بيت الثقافة -.

أعداد مجلة الخرطوم - الهيئة القومية للثقافة والفنون -.

أعداد مجلة الثقافة السودانية - الهيئة القومية للثقافة والفنون -.

* * *

مفهوم الترجمة اليوم

د. رنـا ماجـد رداوي

يهدف هذا البحث إلى تعريف الترجمة وفق مفهومها الحالي، فهي تشير إلى عدة معانٍ ودلائل في وقتنا الحاضر.

(*) رنا ماجد رداوي: باحثة من سورية، دكتوراه في اللغة الفرنسية، مدرسة في قسم اللغة الفرنسية بجامعة دمشق.

ومن تعريف الترجمة ننطلق لتبيان مستويات الترجمة والعناصر التي تحدد هذه المستويات من مُرسِل ومُرسَل إليه، إلى الموضوع الذي تدور حوله الترجمة مروراً بالظروف المحيطة بالنص المُتَرجَم وبالمترجم نفسه مثل الزمان والمكان اللذين تم فيهما إنتاج كل من النص الأصلي والنص النهائي المتَرجم.

ونستند في بحثنا هذا إلى نظرية الترجمة التفسيرية (LA THEORIE INTERPRETATIVE DE LA TRADUCTION) التي طُوِرَت في مدرسة الإيزيت (ESIT)، المدرسة العليا للنقلة والتراجمة في باريس.

إن الترجمة كانت ومازالت عملية تقوم على مبدأ الانتقال من لغة إلى أخرى للتعبير عن فكرة أو أفكار معينة.

إذاً الترجمة ممارسة أو نشاط مُتعارف عليه منذ القدم، وإنما الجديد هو المعاني والأبعاد التي اكتسبتها كلمة «ترجمة» حديثاً.

تُشير اليوم كلمة ترجمة إلى ثلاثة مفاهيم محددة:

١) تعني الترجمة أولاً **العملية** التي يقوم بها المترجم للانتقال من نص مُعبَّر عنه في لغة معينة، نسميها اللغة الأولى، إلى نص مُعَبَّر عنه في لغة أخرى، نسميها اللغة الثانية.

يُعرِّف (**ادموند كاري**)، وهو مُترجم ومُنظِّر كبير كان يعمل لدى اليونيسكو في الستينات، الترجمة كمايلي:

«هي العملية التي تقوم بإيجاد نظائر بين نصين معبر عنهما بلغتين مختلفتين. بحيث تراعي هذه النظائر بشكل دائم وضروري، طبيعة النصين، جمهورهما، أي مستقبلي النصين وكذلك العلاقات الكائنة بين ثقافة الشعبين ومناخهما النفسي والفكري والعاطفي، بالإضافة إلى جميع الظروف المحيطة بالعصر والمكان اللذين يُترجَم منهما وإليهما».

٢) وأما المعنى الثاني للترجمة فهو **النتيجة** التي نحصل عليها إثر القيام بهذه العملية، أي النص النهائي. فعندما نقول كتاب (**الغريب**) هو

ترجمة (L'ETRRNGER) للكاتب (اليير كامو) نعني بذلك **النص النهائي المُترجَم**.

٣) وأما المعنى الثالث للترجمة فهو **علم الترجمة** (TRADUCTOLOGIE)، أي دراسة نظريات الترجمة عبر العصور والتنظير في هذا المجال. وهذا العلم الجديد، يُدرّس في عصرنا بشكلٍ موسع في بعض الجامعات الغربية والعربية، وخاصة في المغرب العربي.

كما وتُمنَح شهادة دكتوراه في الترجمة وعلمها حالياً في مدارس الترجمة في العالم. على سبيل المثال، يمكن ذكر مدرسة (الإيزيت) للترجمة في فرنسا، والتابعة لجامعة السوربون الجديدة (باريس٣)، حيث تُدرَّس فيها الترجمة العملية لمدة سنتين أو ثلاث، حسب رغبة الطالب، ثم هناك تتمة لمتابعة الدراسات العليا لمن يرغب في الحصول على الماجستير والدكتوراه في علم الترجمة.

بالنسبة لموضوعنا في هذا البحث، سنتناول الترجمة بمفهومها العملي أي **عملية** الانتقال بنص ما من لغة إلى أخرى.

كما نود التنويه، قبل الخوض في بحثنا، أننا نعالج عملية **الترجمة التحريرية** وليست الشفهية أو الفورية لأن الأخيرة تختلف عن الأولى (التحريرية) ليس بالمعنى وإنما بالظروف التي تتم فيها عملية الترجمة.

اذاً فالمفهوم الأول للترجمة هو عملية «**إيجاد نظير**» للنص الذي نبدأ بترجمته في لغة مغايرة للغة **الأصلية**.

كيف يتم الوصول الى هذا «النظير» كما عبر عنه (ادموند كاري)؟

آلية الترجمة:

قبل القيام بكتابة أي شيء، يُحدد المترجم أولاً **الموضوع أو المجال الذي يُترجم فيه** ثم **الجمهور** الذي يترجم له، بالإضافة إلى المناخ **الفكري والثقافي والعاطفي** لهذا الجمهور المستقبل. وأخيراً **الظروف المحيطة** بالنص، ثم ينتقل بعد ذلك إلى ترجمة النص.

- إذاً يجب أولاً تحديد طبيعة **النص** المُراد ترجمته . هل هو أدبي علمي أم تقني أم حقوقي أم ديني؟ الخ .

فإذا كان أدبياً على سبيل المثال، يتوجب على المترجم طرح الأسئلة التالية : هل هناك فارق في الزمان والمكان بين النص الأصلي والمترجم، ولماذا يُترجم ذلك النص ولمن؟ هل الشعب المُستقبل للنص المترجم متشابه الفكر والعاطفة مع الشعب الذي دُون له النص الأصلي؟

أما إذا كان النص علمياً، يتحدث عن موضوع طبي مثلاً، فعندئذ سينصبّ اهتمام المترجم على محتوى النص وما يتضمن من معلومات علمية دقيقة، كُلّف بنقلها من لغة إلى أخرى مع مراعاة **نوعية الجمهور المستقبل** . هل هو جمهور مختص في الطب؟ وعندها سيكون أسلوب الترجمة علمياً بحتة . أما إذا كان الجمهور المترجم له من عامة الناس فسيلجأ المترجم إلى الأسلوب المبسّط الذي يفهمه أغلب الشعب .

وأما السؤال التالي الذي يجب على المُترجم طرحه ، **ماذا نترجم ولماذا؟**

بمعنى آخر هل نُترجم نصاً إعلانياً (صحافة، وثائق للدعاية، كتالوجات . . .) نود من خلاله التأثير على القارئ وجعله يتجاوب مع ماورد في النص؟ أم نترجم نصاً إعلامياً (لنقل بعض المعلومات) أم تربوياً (كتاباً مدرسياً) أم تقنياً (كيفية تشغيل آلة كهربائية معينة على سبيل المثال)؟

وأما عن **المناخ العاطفي والثقافي** للشعب المترجم اليه، فيجب التمعن في هذه النقطة حتى في المواضيع غير الأدبية وربما العلمية .

لنأخذ مثالاً على ذلك .

ورد في صحيفة «لو فيغارو» الفرنسية المقال الذي اقتطفنا منه مايلي :

LE DUEL IBM MICROSOFT

LE MONDE DE LA MICRO-INFORMATIQUE EST DECHIRE PAR UNE GUERRE OPPOSANT IBM, LE NUMERO UN MONDIAL DE L'INFORMATIQUE, A MICROSOFT, LEADER MONDIAL DES LOGICIELS, POURQUOI CETTE BAGARRE ENTRE UN POIDS ULTRA LOURD DE

69 MILLIARDS DE DOLLARS DE CHIFFRE D'AFFAIRES, ET UN DAVID DE 2 MILLIARDS DE DOLLARS?

الترجمة **الحرفية** للنص :

المبارزة بين إي . بيه . إم . وميكروسوفت .

إن عـالم المعلومـاتيـة ممزق بسبب الحرب القـائمـة بين شركـة إي . بيه . إم التي تأتي في القمة عالمياً في مجال المعلوماتية وبين شركة ميكروسوفت الرائدة في البرمجيات في العالم . ولكن لِمَ هذه المعركة بين **وزن شديد الثقل** يبلغ رقم مبيعاته السنوية ٦٩ مليار دولار وبين **داوود** يملك ٢ مليار دولار؟

يصف الكاتب في هذا النص تنافس أكبر شركتي حاسوب في العالم : (إي . بيه . أم .) للحواسيب ، و(ميكروسوفت) للبرامج . فيتساءل كيف أن شركة **عملاقة** مثل (إي . بيه . إم .) يمكن أن تُنافس شركة **أصغر** منها مثل (ميكروسوفت) . ولتوضيح هذه المقارنة بين الشركتين ، يقترض الصحفي صورة من **التوراة** متداولة جداً في الصحافة الفرنسية . وهي الصراع بين **جـوليـات العـمـلاق** (شركـة اي . بي . إم) مـقـابل **داوود الضعـيف** (ميكروسوفت) . فإذا أردنا ترجمة النص إلى اللغة العربية ، أي إلى جمهور عربي ، معظمه ، إن لم نقل كله ، يجهل محتوى التوراة ، وبالتالي لا يقدر على فهم المجاز المستخدم ، لاسيما وأن النص الفرنسي لايذكر اسم (جوليات) حرفياً ، وإنما يكتفي بالإشارة إلى الوزن الثقيل والنبي داوود عليه السلام .

فسواء كان المترجِم يتوجه إلى جمهور متخصص في هذا المجال ، أو لعامة الناس ، هل يحتفظ بهذه الكناية الدينية حيث يصعب على من يجهل محتوى التوراة فهمها؟

يتـوجب على المـتـرجِم في هذه الحـالة أن يتـصـرف ولديه الحلول

الكثيرة. فإذا أراد أن يحتفظ بمجاز ذي مضمون ديني، يمكن الاستعانة بصورة من القرآن الشريف، مثل **فرعون الجبار** ضد **موسى عليه الصلاة والسلام الضعيف**.

والاحتمال الآخر أن يلجأ المترجم إلى مجاز معروف لدى كافة الناس، في مجال الملاكمة الرياضية مثلاً، فيقابل **الوزن الثقيل بوزن الريشة**.

وأخيراً يمكن الاستغناء عن المجاز نهائياً بأن يعطي المترجم معنى الجملة فقط باللغة العربية.

نرى من خلال هذا المثال أن المناخ العاطفي والثقافي للشعب المترجَم إليه، غاية في الأهمية أياً كان المجال أو الموضوع الذي يُترجَم فيه.

وأخيراً وقبل البدء بتحرير النص المترجَم، يجب أن يُطرَح السؤال التالي: أين نترجم؟ أي في أي بقعة من العالم يقوم المترجِم بعمله. هل هو في بلد عربي وما هو هذا البلد؟ أهي دولة متأثرة بالثقافة الغربية الفرنسية أم الإنجليزية وإلى أي حد؟

إن الإجابة على **جميع هذه الأسئلة** قبل البدء بكتابة النص النهائي المترجَم، هي التي ستساهم في خلق **النص «النظير»** للنص الأصلي، مع مراعاة بالتأكيد القواعد اللغوية والنحوية للغة التي يُترجم إليها.

وبعد تحديد هذه النقاط الهامة التي تسبق عملية تحرير الترجمة لنستعرض مستويات الترجمة والتي بموجبها يتم تعيين **هيكلية وشكل النص «النظير»** المراد التوصل إليه.

مستويات الترجمة:

تُقسم الترجمة، وفقاً لمفهوم الترجمة الحديث، إلى ثلاثة مستويات على النحو التالي:

١)المستوى الأول وهو المستوى اللغوي للترجمة أو ما نسميه بالترجمة اللّغوية

(TRADUCTION LINGUISTIQUE) وهي نقل جملة أو مجموعة من الجمل من لغة إلى أخرى، بغض النظر عن سياق الكلام أو الظروف التي قيلت أو دونت فيها هذه الجملة أو الجمل. كأن نقول بالفرنسية:

On a toujours besoin d'un plus petit que soi

وبالتالي ستترجم الجملة كمايلي:

يحتاج المرء دوما إلى من هو أقصر منه أو يحتاج المرء دوماإلى من هو أصغر منه، الخ

فدور الترجمة هنا هو النقل الحرفي للألفاظ من لغة إلى أخرى مع مراعاة القواعد النحوية للغة الثانية.

سنعود إلى تحليل هذه الجملة ثانية من خلال المستويات الأخرى للترجمة.

٢) المستوى الثاني للترجمة –الترجمة التعليمية (TRADUCTION PEDAGOGIQUE) أي استخدام عملية الترجمة لتعليم وتعميق اللغات الأجنبية.

فالترجمة هنا ليست هدفا بحد ذاته بقدر ما هي **وسيلة** بين وسائل أخرى لتعليم قواعد وأصول اللغة الأجنبية لدى الطالب.

بمعنى آخر، يعطي الأستاذ أو المعلم تمارين متعددة للطالب لكي يقوم بترجمتها، بحيث يتمكن الأستاذ من خلالها من مدى إتقان الطالب لقواعد نحو اللغة الأجنبية التي هو بصدد تعلمها. ويُفترض هنا، وذلك أمر طبيعي، أن الطالب (المترجم) لا يجيد بشكل جيد اللغة الأجنبية التي يترجم منها أو إليها، وإلا لَما سُمّيت ترجمته **بترجمة تعليمية**.

فمن وسائل تعلم اللغات الأجنبية، المرور باللغة الأم والقيام بعملية التباين أو المفارقة بين اللغة الأم واللغة الأخرى. فسواء كان تمرين الترجمة شفهيا أو مدوناً، مؤلفاً من جمل منعزلة أو مقاطع من بعض الكتب، تبقى وظيفة هذا التمرين واحدة.

ففي هذا الصدد تكون الترجمة أداةً تعليمية، تسمح للمدرس بإيصال نوع من المعرفة أو المعلومات للطالب، كما تسمح له بالمقابل أن يتلقى صدى هذه المعلومات لدى الطالب نفسه واستقصاء مدى إيجابية هذا التمرين وتأثيره التعليمي على الطالب.

يقوم تمرين الترجمة بهاتين المهمتين على مرحلتين:

الأولى من خلال الترجمة الجماعية أثناء الدرس، حيث ينتهز المدرس الفرصة لإيضاح بعض قواعد اللغة الأجنبية وألفاظها، كتصريف الأفعال الشاذة مثلاً باللغة الفرنسية أو استخدام المرادفات حسب وقوعها في سياق الكلام أو التركيز على الأزمنة في تصريف الأفعال وإيجاد نظائرها باللغة الأم، الخ.

المرحلة الثانية وهي أن يعطي المدرس مجموعة من الجمل أو نصاً معيناً للطلاب، يقومون بترجمته منفردين خلال الدرس، كوظيفة تحريرية في الصف.

يستطيع المدرس بالتالي أن يتأكد من خلال هذا التمرين من ثلاثة أمور:

١) مدى نجاح أو فشل طريقة التعليم.

٢) فحص معلومات الطالب في مجال النحو والصرف وصياغة الكلام في اللغة الثانية أو اللغة الأجنبية.

٣) الإلمام بالمستوى التربوي والتعليمي للطالب، وعلى أساسه يقوم بتحضير درسه أو محاضرته ومنهجية التعليم.

نستنتج من ذلك أن الترجمة التعليمية عبارة عن وسيلة لاختبار كفاءة الطلاب في اللغة الأم واللغات الأجنبية.

تقول الباحثة الفرنسية اليزابيت لافو أن الهدف من الترجمة التعليمية هو في الدرجة الأولى تربوي. أي أن ما يهم في تمرين الترجمة التعليمية ليس نقل الرسالة التي يتضمنها النص أو الجملة، بقدر ما هو القيام بالترجمة بحد ذاتها وما يترتب على ذلك من وظائف: مثل فحص قدرة الفهم عند الطالب ومدى ترسخ المعلومات لديه وإمكاناته في صياغة الكلام.

ومن هنا يمكن القول أن الترجمة التعليمية تتمحور كليا حول نظائر وحلول مسبقة الصنع (أو جاهزة تسبق عملية الترجمة) وذلك لأن مادة هذه التمارين عبارة عن جمل أو نصوص يقوم المدرس بإنشائها أو اختيارها وفقاً للهدف المنشود.

فإذا عدنا إلى المثال On a toujours besoin d'un plus petit que soi (يحتاج المرء دوماً إلى من هو أصغر منه) لتفحصه من خلال المستوى الثاني للترجمة فنحن لا نستطيع أن نطالب المترجم إلا بالمستوى اللغوي للجملة لأنها أعطيت لهذا الهدف. وبذلك نكتفي بصياغة لغوية صحيحة، بغض النظر عن مصدر هذه الجملة وعن كاتبها باللغة الفرنسية. فكيف يمكن الاستفادة لغوياً من هذه الجملة؟ على سبيل المثال: كيفية استخدام الضمير on، وما يقابله باللغة العربية، أو صيغة المقارنة plus petit que، أو كيفية استخدام ظرف الزمان toujours.

٣) **المستوى الثالث والأعلى للترجمة هو الترجمة المهنية (TRADUCTION PROFESSIONNELLE)**

تصبح الترجمة هنا غايةً بحد ذاتها. الهدف منها التواصل la communication. فهنا لم يعد الطالب أو المترجم يتوقف عند نقل الألفاظ والتركيز على تركيب وصياغة هذه الألفاظ وإنما ينتقل إلى مستوى أعلى وهو إيصال المعنى من نص إلى آخر بلغة أخرى.

فعلى عكس الترجمة التعليمية، **الترجمة المهنية تهدف إلى ترجمة نصوص كُتبت لجمهور معين من الناس، وذلك بهدف إيصال بعض الأفكار والمشاعر لهذا الجمهور** حسب طبيعة النص المختار.

يُفترض في هذه المرحلة للترجمة أن الطالب قد أتقن اللغتين الأولى والثانية. فقد انتهى إذاً من تعلم اللغات الأجنبية. كما يكون قد أَلَمَّ إلماماً كافياً بثقافة اللغتين.

لنعود إلى المثال On a toujours besoin d'un plus petit que soi **لنعالجه من خلال الترجمة المهنية.**

عندما تكون **الترجمة مهنية** بحتة، فالطالب أو المترجم ملزَم أولاً بالإلمام بالظروف التي قيلت فيها هذه الجملة. أي من أين استُخرجت ومن هو كاتبها ولماذا قيلت ولمن؟ فيكون الهدف من ترجمتها، **في اطار** الترجمة المهنية، إعطاء معنى **الجملة الذي أراد الكاتب الفرنسي لافونتين إيصاله لجمهوره** من خلال إحدى قصائده الشهيرة. أي بإيجاد ما وراء الكلمات وترجمتها كما يلي حسب السياق:

يحتاج المرء دوما إلى من هو أقل منه شأناً أو يحتاج المرء دوما إلى من هو أقل منه قوةً

نستخلص مما ورد أن الترجمة المهنية مختلفة تماماً عن الترجمة التعليمية ويجب التمييز بينهما من حيث الوظيفة والهدف.

يمكن التمييز بينهما:

١) من حيث **طبيعة** كل منهما. طبيعة الترجمة التعليمية هي المعرفة والتعلم وأما طبيعة الترجمة المهنية فهي المعرفة والمهارة في أداء المعنى.

٢) من حيث **المادة**. فمادة الترجمة التعليمية هي **اللغة** بينما مادة الترجمة المهنية هي **النص**.

٣) من حيث **المستقبل**. الترجمة التعليمية مستقبلها هو **المدرس** بينما الترجمة المهنية جمهورُها أوسع. قد يكون **شعباً** بحاله **أو فئة من الناس التخصصين** في مجال معين.

٤) من حيث **الهدف**. الهدف من الترجمة التعليمية هو **تعلم وتعميق اللغة** أو اللغات الأجنبية على عكس الترجمة المهنية حيث الهدف منها **التواصل** أو الوصل ما بين ثقافتين أو شعبين أو طبيبين، الخ.

٥) وأخيراً من حيث **مهمة** الترجمة. فمهمة الترجمة التعليمية هي **فحص وكشف معارف** الطلاب اللغوية، بالإضافة إلى استقطاب المعلومات المعطاة وتلقي نتيجة المنهجية التعليمية المتبعة. بينما مهمة الترجمة **المهنية** هي **نقل المعنى** من نص ولغة معينين إلى نص ولغة أخريين وبذلك إثارة فعل أو ردة فعل لدى المستقبِل أو قارئ النص المترجَم.

وأخيراً وبالرغم من جميع هذه المفارقات هناك نقاط مشتركة بين الترجمتين لابد من ذكرها:

١) **آلية الترجمة**. ففي الترجمة التعليمية، الخطوة الأولى التي يقوم بها الطالب للانتقال من اللغة الأجنبية إلى اللغة الأم هي صف مرادفات الكلمات الأجنبية باللغة العربية سعياً لفهم معنى الجملة أو النص الفرنسي.

بمعنى آخر ينطلق الطالب من:

النص الأصلي ← البحث عن المرادفات في اللغة الأم ← محاولة الفهم ← الكتابة النهائية للجملة أو للنص باللغة الثانية.

على عكس الترجمة المهنية حيث يحاول المترجم فهم النص أولاً، ثم الانتقال إلى ترجمته.

إلا أننا تحدثنا منذ قليل عن **النقاط المشتركة بين الترجمتين** وذلك لأننا **نستبعد كلياً** الطريقة الأولى في الترجمة وإن كانت تعليمية. أي يجب **أولاً أن نفهم ما نقرأ باللغة الأولى** ولو بشكل عام أو سطحي، ثم نحاول الانتقال إلى اللغة الثانية. ونستوحي هذه المنهجية في الترجمة، أياً كان نوعُها، من **النظرية التفسيرية للترجمة أو نظرية المعنى** التي طُورت في الإيزيت (المدرسة العليا للنقلة والتراجمة) في باريس.

٢) **اختيار النص**. وأما النقطة المشتركة الثانية فتكمن في اختيار النص. قلنا إن النصوص في الترجمة التعليمية غالباً ما تكون من إنشاء المدرس. بينما في المهنية تكون موجودة مسبقاً لجمهور معين.

فلمَ لانحاول الربط بين الترجمتين أي أن نصطاد عصفورين بحجر واحد. بمعنى آخر:

- مساعدة الطالب في إتقان اللغة الأجنبية.

- وفي الوقت نفسه، وضعه على طريق الترجمة المهنية بأن نختار له **نصوصاً أصلية** مثل مقالة من جريدة أو مقطع عن كيفية تشغيل الحاسوب أو ربما قصة للأطفال بحيث تتناسب ومستواه اللغوي والثقافي.

وهكذا عندما يقوم الطالب بالترجمة التعليمية لايتعلق بشكل دائم بالكلمات والألفاظ. لأن ذلك قد يؤدي إلى طريق الترجمة الحرفية فيصعب بعد ذلك الرجوع إلى الوراء.

يتبين لنا من كل ماورد أن الترجمة ليست عملية آلية يقوم من خلالها المترجم بنقل كلمات من لغة إلى أخرى أي عملية نقل لغوي فحسب وإنما هي عملية **نقل ثقافي** أيضاً، وقبل أي شيء بحيث يدخل في تركيب هذا النقل عوامل متعددة مثل طبيعة النص ومستقبله والغاية منه يُضاف إلى ذلك المناخ الفكري والعاطفي والنفسي للشعب الذي يُترجَم إليه. وكذلك الزمان والمكان اللذين يُترجَم فيهما النص. كل هذه العوامل تعمل على خلق نص جديد مترجَم يكون نظيراً للنص الأصلي.

وللوصول إلى النص النظير، لابد من المرور بأحد مستويات الترجمة الثلاثة، وفق مفهومها الحالي: **الترجمة اللغوية أو الحرفية**، ثم **الترجمة التعليمية** وهنا يتجلى أن للترجمة دوراً فعالاً وفي غاية الأهمية في تعليم وترسيخ اللغات الأجنبية، وأخيراً المستوى المهني للترجمة أو **الترجمة المهنية** التي لها جمهور معين حقيقي. حيث يهدف هذا النوع من

الترجمة إلى إيصال شتى المعلومات إليه. أي أن الهدف من الترجمة المهنية ليس التواصل ما بين الثقافات فحسب وإنما بين الأفراد أيضا.

المراجــــع

1) BESSE HENRI, *TRADUCTION ET DIDACTIQUE DES LANGUES*, IN DIE NEUREN SPRACHE, 1975.

2) CARY EDMOND, *COMMENT FAUT-IL TRADUIRE*? PUL,, 1986.

3) DURIEUX CHRISTINE, *FONDEMENT DIDACTIQUE DE LA TRADUCTION TECHNIQUE* DIDIER ERUDITION, PARIS, 1988.

4) LAVAULT ELISABETH, *FONCTIONS DE LA TRADUCTION EN DIDACTIQUE DES LANGUES*, DIDIER ERUDITION, PARIS, 1985.

5) NEWMARK PETER, "*THE TRANSLATION OF METAPHOR*" IN BABEL, 26- 2, 1980.

6) NIDA E.A., *TOWARD A SCIENCE OF TRANSLATING*, LEIDEN, E.J. BRILL, 1964.

7) SELESKOVITCH DANICA ET LEDERER MARIANNE, *INTERPRETER POUR TRADUIRE*, DIDIER ERUDITION, PARIS, 1984.

* * *

الشاعر محمد الفراتي في الكوميديا السماوية

حسين الجمعة

مدخل

باستثناء قصة المعراج الوعظية الدينية، هناك في تاريخ الآداب العربية والعالمية خمس رحلات خيالية إلى مملكة السماء. الرحلة الأولى في التاريخ: «الغفران» لأبي العلاء المعري المتوفى سنة ٤٤٩هـ - ١٠٥٨م.

(*) حسين الجمعة: أديب وباحث من سوريا، يهتم بالدراسات النقدية والأدبية، له العديد من الأبحاث المنشورة في الدوريات العربية.

الرحلة الثانية: «الكوميديا الالهية» للشاعر الايطالي «دانتي» المتوفى سنة ١٣٢١م

والثالثة: «الجنة الضائعة» أو «الفردوس المفقود» للشاعر الانجليزي «ملتن» المتوفى سنة ١٦٧٤م.

أما الرحلة الرابعة، فهي الملحمة العربية الحديثة «ثورة في الجحيم» للشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي المتوفى سنة ١٩٣٦، التي نشرت أول مرة في جريدة «الدهور» اللبنانية فهزت العالم الاسلامي.

وتأتي بعدها الرحلة الخامسة للشاعر السوري محمد الفراتي المتوفى سنة١٩٧٧ في مطولته «الكوميديا السماوية» التي نشرت في مجلة «الحديث» الحلبية سنة١٩٥٧م بمقدمة لمدير المجلة سامي الكيالي.

هكذا توالت عبر القرون الرحلات الخمس إلى العالم الآخر.. إلى مملكة السماء. فكان للأولى - الغفران - تأثيرها المحسوس في الكوميديا الالهية رغم استبعاد بعض الباحثين تأثر دانتي بأبي العلاء. وكان لها أيضاً تأثيرها الجلي بملحمة الزهاوي «ثورة في الجحيم[١]».

أما رحلة الفراتي «الكوميديا السماوية» التي هي موضوعة هذا المقال، فليست إلى الجنة والجحيم كما هي في الرحلات الأربع السابقة، إنما هي رحلة خيالية علمية إلى الكواكب والنجوم والمجرات، يطرح فيها الشاعر، وهو عالم فلكي، نتائج تأملاته الكونية الطويلة لتلك الأفلاك، ويعبر فيها عن اهتماماته العلمية الفلكية وعن همومه الانسانية في كوكب الأرض.

في هذه الكوميديا التي بلغت نحو أربع مئة بيت من الشعر القصصي، يسبح الشاعر بخياله العلمي الخصيب بين تلك الأفلاك، ينتقل من كوكب إلى آخر ومن مجرة إلى أخرى ليصف لنا أحوال هذه الأجرام، كما تصورها، فيبدأ محطته الأولى بكوكب «المريخ»، حيث يتجول في عالم هذا

(١) لنا دراسة نقدية مقارنة بين الغفران وبين ثورة في الجحيم ستأخذ طريقها إلى المطبعة والنشر بعد حين

الكوكب ويصف ما فيه من حياة وأحياء. ثم ينتقل إلى كوكب ثان يسميه: كوكب «العباقرة». وإذا كان المريخ عنده هو كوكب العلم والعلماء، فإن كوكب العباقرة عنده هو كوكب الجمال الخالد الذي يصفه وصفاً رائعاً. ثم ينتقل إلى الكوكب الثالث الذي يسميه «الشعراء»، حيث يختار لقاء أبي نواس فيحاوره حواراً طريفاً. وينتقل من بعد، إلى الكوكب الرابع الذي يسميه كوكب «الزنادقة» حيث يلتقي ابن الراوندي فيحاوره ويكشف النقاب عن زندقته.

وأخيراً تسبح روحه فيما وراء الطبيعة حتى يدنو من ذلك النجم المضيء الذي يسميه «ذات الشعور». وحينئذ يتجلى له نور النبي محمد (ص)، فتصفو روحه من شوائب الدنيا وتنجذب عائدة إلى كوكب العباقرة، إلى حيث نجم «هيدا»، إلى حيث الجمال الخالد، فيؤثر الإقامة فيه حتى النهاية.

هذه معارج الكوميديا السماوية التي لا أعرف أحداً كتب عنها من قبل، لأنها لم تنشر في ديوان الشاعر[1]، فظلت مغمورة.

ولكون هذه الكوميديا طويلة ومتعددة المعارج والأغراض، فقد رأيت، حسماً للإطالة، أن أختصر أبياتها وأقف على أبرز تضاريسها، دونما فجوات تخل بالأنساق الفكرية ومضامينها، وبالقدر الذي يتيح اجتلاء شخصية الفراتي العلمية الفلكية والانسانية والدينية، وهي الأغراض

(١) هذه الكوميديا هي غير مطولته الأخرى: «سبحات الخيال» التي ينحو بها الشاعر منحى الكوميديا السماوية، ولكنها تختلف في موضوعات معارجها وفي أغراضها. ولا أعرف أيتهما كتبت قبل الأخرى، فكلتاهما غير موجودتين في دواوين الفراتي، لأن الدواوين طبعت قبل نظم هاتين المطولتين، وقد عثرت على نسخة من «سبحات الخيال» مكتوبة بخط الفراتي. وهي من حيث الكم أصغر حجماً، في عدد أبياتها، من الكوميديا، بحيث لا يتجاوز عدد أبياتها مئة وخمسين بيتاً. وهي جديرة بالقراءة. وربما يتاح لنا العودة إليها لنقف القراء على مضامين معارجها.

القصدية من هذه الإلمامة. ولهذه الغاية وضعتها تحت عنوان: «الشاعر الفراتي» في الكوميديا السماوية، ولم أضعها تحت عنوان: «الكوميديا السماوية» للشاعر الفراتي.

(١)
ليلة في كوكب المريخ

ما سر هذا الكوكب الذي نراه في الليل متوهجاً في قبة السماء كقنديل معلق في سقف بيت من الشعر تهزه الريح...؟

كيف تصوره الشاعر، وماذا وجد فيه..؟

بخياله الشعري الخصيب، وبروحه العلمية التواقة إلى المعرفة، وتحقيقاً لأحلام كانت تستغرق تأملاته الكونية لكشف النقاب عن غوامض الأجرام الفلكية التي تشغل العلماء، وبحثاً عما قد يكون فيها من حياة ومن أحياء تشبه الإنسان أو غير الإنسان، وعما يكون لهذه الأحياء من علوم وفنون وآداب، وعما إذا كانت الطبيعة فيها، أو في بعضها، تشبه الطبيعة في كوكب الأرض بجوانبها البرية والبحرية.. صعدت روح الشاعر الفراتي ذات ليلة، في ساعة متأخرة من الليل، ليسقط برفقة نفر من صحبه علماء الفلك أو الشعراء، في كوكب المريخ.

في البداية لا يحدثنا الشاعر عن طبيعة هذا الكوكب ولا يصف معالمه، إنما يضعنا معه مباشرة في المنطقة التي سقط فيها، في منطقة يسميها: «سيسا» فما هي سيسا..؟ يقول:

وسيسا، بلحن القوم، فيما عرفته

عباب خضم بالمخاطر مفعم

ولكنه لا يقفنا على معنى هذا العباب المفعم بالمخاطر.. أهو بحر محيط أم جزيرة في هذا المحيط ..؟ أم أنَّ **سيسا** مدينة عامرة ومأهولة بالسكان تطل على هذا الخضم المحيط ..؟

لا يحدثنا الشاعر عن شيء من ذلك، إنما نراه يطلب إلى صحبه المكوث في مكان سقوطهم حتى الصباح، لأن الظلام كان يعيقهم عن التوجه

وإذا، فهناك ليل ونهار كما في كوكب الأرض. وبعد أن لاح لهم نور الصباح استأنفوا المسير.. وما إن قطعوا نحو عشرة فراسخ، حتى تجلت لهم روضة غناء سمعوا فيها أصوات البلابل تترنم. فأجال الشاعر نظره، وأصغى.. وإذا هو يرى ويسمع جماعة يتحدثون، ولكنه لم يتبين لحن القوم..؟

فاتجه وحده نحوهم، وهو يرتجف من الخوف .. حتى إذا ما دنا منهم ورأوه مقبلاً نحوهم، ثار واحد منهم وأقبل نحوه، وإذا هو أشبه بالانسان، فهدأ روعه وأيقن أنه سيظفر ببغيته. فخاطبه بلغته العربية قائلاً:

أأنت فصيح ذو بيان ومنطق ... خبير بوحي القول أم أنت أعجم

فأطرق إطرق الشجاع ولم يحر ... جواباً، كأنْ هو هازىء متهكم

فأفهمته قصدي ببعض إشارة ... فأوشك، بعد الجهد، أو كاد يفهم

وأصحبَ لما رآني مسالماً ... وأقبل مرتاحاً إليّ يسلم

فيزول الروع من قلب الشاعر، ويتصافحان. ويشير كل منهما إلى صحبه أن أقبلوا.. ويأخذ الشخص المريخي يحملق في وجه الشخص

الغريب ويهينم بألفاظ غير مفهومة، إلى أن توصلا، بعد لأي، إلى التفاهم والتآلف.

ماذا كان الرجل الغريب، هذا الإنسان الوافد من كوكب الأرض، ماذا كان يريد من الرجل المريخي ..؟ لقد أراد منه الاجابة عن أسئلة كثيرة، ولاسيما علوم أهل المريخ وما توصلوا إليه من اختراعات علمية، فكان له ماأراد، قال:

وعلمني سـراً، وقال به ترى   وتسمع ما يخفى عليك وتفهم

فاغتبط الشاعر، عالم الفلك، بما عرفه وتوصل إليه مما كان يبتغيه ويتشوق إليه.

وإذ يجيل النظر في تلك الآفاق، يرى ما يجلو الهم عن قلبه وما يأنس له عقله العلمي..

نظـرت إذا صرح هنـالك شـاهق
يـحيط بـه سـور حريـز مـحـكّم
ومن دون هـذا الصـرح دور كـأنما
نوافـذها في ظـلمـة الليـل أنجم

ويلتفت نحو المدينة القائمة على ساحل المحيط، فيعجب بهيئة وطراز أبنيتها، فيأخذ الشخص المريخي بيده إلى المدينة.. وهناك يرى خلقاً ينعمون بما تتوق إليه روح الشاعر من انتشار المعاهد العلمية التي هي، كما أشار إليها الدليل المريخي، العالم بعلوم أهل الأرض، إنما اقيمت وتطورت لمصلحة شعوب كوكب المريخ جميعهم، دون استغلال لمصالح عرقية أو استعمارية، كما هي الحال في كوكب الأرض، حيث الاختراعات العلمية الفتاكة والأسلحة التدميرية التي تخترعها شعوب الكرة الأرضية وتخفيها الدول الكبرى عن بعضها لتوظيفها في صنع مآسي الشعوب وهذا ما أراد الفراتي

أن يقوله . لذلك يعد معاهد العلوم في كوكبنا أعشاشاً موبوءة بالأوهام :

معاهد لم تشبه معاهدنا التي
بها الوهم يفشو والحقائق تكتم

ويصعد الشاعر، بصحبة العالم المريخي، صرحاً شاهقاً، فيدخل معهداً علمياً من تلك المعاهد التي يطمح إلى وجود مثلها في كوكب الأرض، فماذا رأى . . ؟

ولما صعدنا الصرح شاهدت مرصداً — عليه من الآلات قدر منظم
فتيمني من جودة الصنع بعضها — ولي في جمال الصنع قلب متيم
تشابه آلات المراصد عندنا — ولكنها منها أدقّ وأحكم

لقد كان الفراتي الشاعر الفلكي، مشغولاً بالمراصد الفلكية وبما فيها من مناظير وتلسكوبات، ولذلك أعجب بدقة صنع هذه الأجهزة وجمالها . ويقترب، وهو في المرصد، من شخص عجوز نحيف، فيراه عاكفاً على منظار ضخم يحاول أن يوجهه نحو كوكب بعيد، وهو يقوم ويقعد باستياء، فيظنه يعاني الضعف والهزال، ولكنه يعرف، من بعد، أنه كان يتحين انحسار السحب الكثيفة التي تحول بين منظاره وبين الكوكب الذي يبحث عنه . . وبعد انقشاع السحب وصفاء الجو، عاد إلى منظاره، وما إن نظر فيه نظرته الطويلة حتى أجفل وأجهش للبكاء . . !

فقلت وما يبكيك يا شيخ إنه — لينكأ قلبي جفنك المتورم
فقال اقترب مني فأسرعت نحوه — ومثلي بتمحيص الحقائق مغرم
نظرت إذا جيش هنالك زاحف — على مثله والجو أغبر قاتم
وفي ساحة «الرين» الجيوش مخفة — تساقي الردى والأرض يغمرها الدم
على مثل هذا يسكب الشيخ دمعه — ومن مثل هذا يخجل المتعلم

إذن؛ فالحرب العالمية الثانية قائمة في كوكب الأرض، وأهل الأرض يتسارعون إلى قتل بعضهم بأسلحتهم العلمية المدمرة، وهذا ما جعل الراصد المريخي يبكي أسفاً على مصارع القوم البائسين الذين استباح لهم تقدمهم العلمي التكالب على استثمار هذا التقدم في الأطماع الاستعمارية. بينما أهل المريخ يوظفون العلم لتوطيد الأمن والسلام لكوكبهم العظيم. وهذا ماأخجل الشاعر العالم أمام أولئك العلماء المريخيين، فطامن رأسه خجلاً من مصارع البشرية، واستجر خطاه نحو صاحبه **«ميكال»** ذلك المهندس الكهربائي العالم الذي التقاه في **«سيسا»**، وكان يتحدث إلى من حوله من صحب الشاعر عن مآسي البشرية في كوكبهم بأسف شديد، اقترب منه وهمس في أذنه طالباً منه أن يسعى له بالعودة إلى الأرض للخلاص مما أصبح فيه من الهم والحزن، والوجل على ما قد يحتاج بنيه وذويه من ويلات الحرب في هذه التنوفة.

رجعت إلى صحبي وميكال واقف   يشير إلى نجم مضيء ويبتسم
سمعت كلاماً منه رن بمسمعي   فأوقد ناراً في الحشى تتضرم
يقول لهم، والأرض تلمح بالدجى   على سطحها أشقى النفوس والأم
فقلت لنفسي وافضيحة أهلها   وواخجلتاه، إن نسبت إليهم

واستجاب **ميكال** لطلبه، فأسرع إلى تجهيز مركبة بحرية كهربائية، مطمئناً إياه إلى أنه سيقطع به عرض البحر في أقل من ربع ساعة.

وركب الشاعر وصحبه في مركبة **ميكال**، فأخذت تمخر العباب.

وأعمل فيها الكهرباء بقوة   تذلل منه كل صعب وتخطم
وراح يرينا آلة هندسية   يقيس بها بُعد الطريق ويرسم
إلى أن علا منها هزيم فأبرقت   وأشرق منها أزرق اللون مُعلم
ودارت على أقطابها دورة الرحى   لوالب لم يحلم بها المتوهم

هكذا وصف الشاعر المركبة الكهربائية في عرض المحيط، ليعرب عن سروره بمباهج علوم الهندسة الكهربائية المتطورة عند أهل المريخ في تلك الحقبة

وإذ كانت مركبة **ميكال** تشق العباب بسرعتها الفائقة، التفت الشاعر الفلكي إلى جزيرة يقال لها «**بلنس**»، فأعرب لصديقه **ميكال** عن رغبته في زيارة هذه الجزيرة، فاستجاب لطلبه، ووصف له الجزيرة بأنها جنة.. وبأنه كان يعلم في معاهدها علوم الكهرباء منذ تسعين سنة، وقد أوضح معناها وكشف عن أسرارها.. وأضاف: وفيها يقيم أستاذه الكبير «**رفائيل**» شاعر العصر فازداد شاعر الأرض شوقاً إلى لقاء شاعر المريخ.

انعطف **ميكال** بمركبته نحو الجزيرة، فاستضافهم شاعر العصر بمنزله وأكرم مثواهم.. ولما أدرك رفائيل أن ضيفه من بني ذلك الكوكب الشقي تقبض ورشقه بنظرة استياء، وهمهم بألفاظ لم يتبين شاعر الكوكب الشقي معناها تماماً، ولكنه أحس بما انطوت عليه من استياء واستنكار، فاضطرب وتمرغ وجهه بالخزي والهوان:

تمنيت أن الأرض لم تك موطني ... ولم يك لي ظل على الأرض يرسم
ولا كانت الدنيا ولا كان أهلها ... ولا كنت فيها شاعراً يترنم
وأقصى المنى أن يصدم الأرض كوكب ... عظيم به أركانها تتهدم
فيغسل عنا العار تمزيق جرمها ... فنصبح لا نخزى ولا نتألم

اكتشف رفائيل أن ضيفه سابح أو غارق في أفكار مزعجة، فأراد أن يستوضحه عما يعلمه من خفايا تاريخ البشرية على الأرض.

فقال سليلَ الطين هل أنت مخبري

عن العالم الأرضي إن كنت تعلم

فانبرى سليل الطين، يقص عليه حكاية البشرية على الأرض، حكاية منشئهم وتاريخهم واختلاف أجناسهم ولغاتهم وأديانهم، رغم أنهم جميعاً من صلب **آدم**، ويقص عليه حكاية عصيان آدم ربه وطرده، هو وزوجه **حواء** من الجنة إلى الأرض، وما نسلا فيها من بنين، وما كان من قتل ابنهما «**قابيل**» أخاه «**هابيل**» تنافساً على اختهما الجميلة «**إقليما**»، وما أورث ذلك القتل البشرية من تسابق إلى سفك الدماء

فمن أجل إقليما الجميلة أخوة — على الأرض فيما بينهم سفك الدم

ويتابع سليل الطين حديثه التاريخي عن اختلاف بني آدم في الأعراق واللغات والأديان وما كان لهذا الاختلاف من أثر في ترسيخ طباع الشر والعدوان طمعاً في المغانم والتوسع الاقليمي، وانقياداً أعمى لنزوة الشهوات. فأرسل الله الأنبياء لانقاذهم من الشر والعدوان، ولتحقيق العدل والخير والأمن والسلام.

ولكن ما الذي حدث من تتابع الانبياء على وجه الأرض. .؟

فأتباع موسى مثلوا بابن مريم — على زعمهم والزعم بالحق يدعم
وأتباع عيسى أنكروا دين أحمد — وقالوا بلا ريب حديث مرجم
ومن ذا ترى أن المؤخر مثبت — لسابقه والجاحد المتقدم
مذاهبهم شتى وشتى قلوبهم — وذا الطبع فيهم راسخ متحكم

وعلى هذا النحو من اختلاف الاديان، كما اختلاف الأجناس واللغات من قبل، اختلفت القيم والمفاهيم، وسادت البشرية خيلاء القوة، وانتفى الحق والعدل والسلام، وأصبحت السيادة لشريعة الغاب وهذا ما يؤكد عليه الفراتي:

يقول إن العدل في الأرض شائع

وحقك ما للعدل في الأرض مجثم

وما العدل إلا حيث يرعد مدفع

ويشهر بتار ويشرع لهذم

وحينئذ ترتسم على شفتي «رفائيل» ابتسامة صفراء أسفة، فيطلب إلى ضيفه شاعر الأرض أن يبلغ بني جنسه، إذا ما وصل إليهم، رسالة ناصح تخلصهم مما هم فيه من شقاق ومن إراقة للدماء:

فقال بنيّ اسمع أحدثك بالذي

به نفع أهل الأرض إن كنت تفهم

إذا زرت سكان البسيطة قل لهم

رفائيل «سي مورا» عليكم يسلم

وبلغهم عني رسالة ناصح

فاني أراهم عن طريق الهدى عموا

بني الأرض ما معنى التباهي باللغى

أمغن غناء العلم هذا التكلم..؟

لا يقف الفراتي عند ضرورة استئصال الخلافات الدينية التي يراها سبباً من أسباب التفرق والعداء، إنما يذهب إلى ضرورة توحيد اللغات البشرية المختلفة لخلق جو فكري إنساني متجانس لتحقيق التفاهم بين مختلف الشعوب، ولحم الخصومات والمنازعات، وإغناء الحياة العلمية.

ويستطرد رفائيل الجليل، شاعر العصر المريخي، في توضيح مثالب اختلاف الأديان وما كان لها من آثار سلبية، من قبل، في كوكب المريخ،

وكيف خلصتهم الديانة الموحدة واللغة الموحدة من أوهام عبادة قوى الطبيعة الوثنية. يقول رفائيل:

عبدنا القوى حيناً ومن جملة الذي
عبدناه «سيرابا، ومهيتا، ومي سم»
إلى أن أتى «ريبو» العظيم فقادنا
إلى الحق، فهو السابق المتقدم

فماذا قال لهم هذا النبي العظيم ريبو..؟

لقد قال إن الدين للعقل وحده
ولا دين إلا مابه العقل يحكم

ويبدو أن ريبو العظيم الذي خلص أهل المريخ من عبادة هذه الرموز الوثنية، «سيرابا وهيتا ومي سم» التي هي، فيما أظن، أسماء أعلام فلكية باللغة الفارسية التي حذقها الفراتي وحذق آدابها.. يبدو أنه، عند الفراتي، أشبه بالنبي العربي **محمد (ص)** الذي وحد العرب وخلصهم من عبادة الأوثان.

وإذا كان **ريبو** رمزاً للعقل، أو لدين العقل الذي يؤمن به الفراتي، فإن دين محمد التوحيدي، هو رمز للعقل أيضاً عند الفراتي الذي يذهب فيه مذهب كثير من العلماء والفلاسفة والشعراء في العصر الحديث.

وإذ يتشعب حديث الدين على لسان **رفائيل**، تمنى الشاعر الضيف لويقطع رفائيل هذا الحديث:

هنا قلت في نفسي ولم أدر أنه
عليم بما أخفي بسري وأكتم

ألا اقطع حديث الدين عني فانما

حديثك هذا يا رفائيل مؤلم

ويشاء الشاعر الفراتي لشاعر المريخ الكبير أن يتبين، بمعرفته الحدسية، ما انتواه سليل الطين، فيغضب عليه، لأنه رأى أن لا سبيل إلى هداية فرد من تلك الشعوب التي جبلت على الفساد والتمرد على القيم الدينية.

بدت من رفائيل الجليل ابتسامة

فخلت لها صم الصفا يتبسم

فأوعز إلى تلميذه ميكال أن يغادر به الجزيرة، غير مأسوف عليه:

أشار إلى ميكال أن قم فما لنا

سبيل إلى إرشاد من ليس يفهم

ألا اقطع به عرض الخضم فان بدت

جزيرة «أركاوا» هناك فخيموا

امتثل ميكال لأمر استاذه، وجهز مركبته الكهربائية السريعة للاقلاع، وما لبثت أن انطلقت في عرض الخضم تشق العباب.

فماذا حدث في عرض هذا الخضم..؟

ولما اقتعدنا غارب البحر طوحت

بنا في مهاوي الموج هوجاء صلدم

وهبت علينا الريح نكباء فارتمت

تغور بنا وطوراً تقمقم

وصاح بنا ميكال أن قد تحطمت

فما حيلتي، هذا قضاء محتّم..!

واستقظ الفراتي من حلم ليلته مذعوراً، وإذا هو في بيته بين أولاده وذويه.

هذه خلاصة معطيات الشاعر في رحلته الخيالية إلى كوكب المريخ. فماذا كان له في رحلة الليلة الثانية..؟

(٢)
في كوكب العباقرة

ليس في هذا الكوكب الجميل من يلتقيهم الشاعر ليحاورهم في العلم والدين والعقل والحرب والسلم، فهناك نجوم لا متناهية، لا ينتهي إليها الشاعر بمركبة ميكال الكهربائية ولا بسفينة فضائية، إنما يركب إليها «الأثير» ليصل، بعد ألف عام، إلى ذلك النجم المتلألىء الذي شغله عن بقية النجوم المحيطة به، ليصل إلى هذا النجم الذي يسميه الشاعر الفلكي «هيدا»، ليقيم فيه وليصفه وصفاً جمالياً هو من ايات التصوير الفني. فالى كوكب هيداً:

لمحت من السماك سنا نجوم	بعيداً كان عن طلبي مداها
ركبت لها الأثير وكنت برقا	فلم يوهن قواي ولا براها
وقد سامتُها من بعد ألف	من الأعوام فازدهرت سماها

في الواقع ليس لدينا ما يضاف إلى هذا الوصف الجمالي الساحر الذي

ابتدعه الشاعر، بخياله الفلكي الخصيب، لهذا الكوكب العبقري، كوكب «هيدا» الفاتن في هذه المجرة العظيمة:

ولو خيرت داراً غير هيدا ... بهذا الكون لم أختر سواها
تجوب الكون معظمه بآن ... مطوّفة ولم تنقل خطاها
كأن الكون سفر ذو فصول ... صحائفه تقلبها يداها
تروح وتغتدي بين الدراري ... إذا حادي الهوى يوماً حداها
وماغير الأثير لها وسيطاً ... وكاد يكون في نظري إلها

هيدا إذن، ملكة هذه الدراري اللواتي يطفن حولها كالوصفيات، وكأن كل درة من هذه النجوم فتاة تستحم في بحرها.

هكذا يشخص الشاعر هيدا ودراريها تشخيصاً انثوياً فاتناً على النحو التالي:

إذا رام الفتى منهم فتاة ... وإن بعدت، تورّدُ وجنتاها
يصافحها وما طالت يداه ... على نأي ولا طالت يداها
ويهوى أن يشم عبير نفح ... بمفرقها، فينفحه شذاها

تناهت في اللطافة فهي تبدو
كعارية ولم تخلع رداها
تغازل من تشاء بلا احتشام
ولم تعرف بكوكبها السفاها
مباح كل ما تأتي، ولكن
لغير البعل لم تحلل عراها

بهذاالتصوير الفني الجمالي التشخيصي لهذه الهالة من النجوم التي

تطيف بتلك العروس «هيدا» أعرب الشاعر العالم الفلكي عن غرامه بهذه الكواكب كعاشق متيم، كما لو أن كل درة من هذه الدراري كاعب يحلم الشباب برؤيتها ويرغب في مطارحتها الغرام. وهي مستعدة لمبادلته الغرام، إلا أنها تتأبى أن تحل عرى قميصها لغير بعلها.. هنا يكمن الرمز الذي يختفي وراء مقاصده الفلكية. فهي بعيدة عن أن تسفر عن كينونتها، إلا لأولئك العلماء الفلكيين الذين يسعون إليها لا كتشاف أسرارها الكونية، كما سعى إليها الفراتي في تأملاته.

بمثل هذا الشوق العلمي تغزل الشاعر بهذه الهالة الفاتنة التي سيعود إليها في رحلة أخرى.

(٣)
في كوكب الشعراء

وفي ليلة ثالثة يطير الشاعر بروحه الفلكية ذات النزعة العلمية إلى **«بنات نعش»** ذات الكواكب السبعة الكبرى والسبعة الصغرى، فيلوح له، وهو يقترب من نجمتها القطبية، نجوم غير بعيدة عن كوكب **«السُّها»**، ويذكر أسماء حشد من النجوم والكواكب التي تخطر مبعثرة وراء **«الفرقدين»**، فيختار منها تلك الهالة لعله يجد في مرابعها ماتتوق إليه نفسه من المعرفة، معرفة مصير الانسان بعد الموت:

فملت لها وقلت لعل روحي ... تصادف في ساحتها مناها
وحين قربت منها كدت شوقاً ... أجن لما بدا لي من رؤاها
كأن الخلد إحداها فتاقت ... لها نفسي فعجت على ذراها

في **رسالة الغفران للمعري**، التي سميتها **«الكوميديا العلائية»** في دراستي التي أشرت إليها من قبل، وفي **«ثورة في الجحيم» للزهاوي** التي قارنتها **بالكوميديا العلائية**، في هاتين الرحلتين الخياليتين، جنة وجحيم، كما ذكرهما القرآن والكتب السماوية الأخرى. هناك ثواب وعذاب.

أما في رحلة الفراتي فليس هناك جنة وجحيم أو ثواب وعقاب بالمعنى القرآني، إنما هناك مقامات للبعث بعد الموت في تلك البرازخ بين النجوم. منها البرزخ اللطيف ومنها الخبيث. فهل ينكر الفراتي الأديان والنبوات..؟

وفي ذلك البرزخ الذي سماه الشاعر **«كوكب الشعراء»** الذي عاج عليه، توقاً إلى اكتشافه، يتابع الشاعر قائلاً:

نظرت هناك أخداناً نشاوى ... **فقلت من الندامى في صفاها**
إذا بأبي نواس وسط شرب ... **يعاقرها فينفحه شذاها**

ويتساءل الشاعر باستغراب واستنكار عما أتى بأبي **نواس** إلى هذا النعيم، إلى هذا النجم الذي أعد للخالدين..؟

أنفس أبي نواس رهن خلد
وما عرفت على الدنيا هداها..؟

وكان **أبو نواس** يغني، وهو يميل من السكر، فهتف الشاعر **به متعجباً: أبو نواس..!**

فقال نعم أخي ونعام عين ... **فخذ كأسي وناولني سواها**
فصحت به تنبه يا ابن هاني ... **وقدماً كنت لم تشأ انتباها**
فقال من المنادي قلت روح ... **ولا تتعب فإنك لن تراها**

ويأخذ الشاعر يصب غضبه ولعناته على الماجن الخليع، ويتساءل عن سر وجوده في هذا النجم اللطيف النظيف الذي لا يصير إليه سوى الصالحين

الصادقين. . ! يقول له:

ألـم تـك يـا مـخـنـث قـبـل حين ... تـلاط كـما اعـترفت عـلى ذراها
ألـم تـك فـاسـقـاً مـن قـوم لـوط ... ترى الغلمان أفضل من نساها
فـمـن ديـر إلى مـاخـور فـسـق ... إلى قـوادة تـغـشـى حـمـاهـا..؟

فلم ينكر **أبو نواس** ولم يستنكر هذه الأوصاف، ولم يأبه لها إنما اعترف بها عنوة، لكنه سوغ وجوده في هذا البرزخ والتنعم فيه بخصال وصفها بأنها الصدق في القول والنزاهة عن الدجل والنفاق الديني. أما اتهامه بالفسق واقتراف الآثام، فهي تجن وبهتان:

ألا يـا طـيـف مالك من فـسوقي ... إذا مـا كـنـت بـالـتـقـوى تـباهى
فـمـالـك يـا لـئـيـم ومـا لـنـفـسي ... عـلـيـهـا إثـمـهـا ولـهـا تـقـاهـا

فدع عنك اعتراضك إن روحي
بفضل الصدق قد لقيت مناها
فلو أني دجلت لكنت فيهم
تقياً حين تحسب أتقياها

وينتقد **أبو نواس** رجال الدين الذين كفروه، لأنه كان يرى في الدين مالا يرونه، بل كان أعلم منهم بالدين وأكثرهم تقوى:

فـكـم شـيـخ بـلا عـلـم وتـقـوى ... يـعـد لـدى الـورى مـن أتـقـيـاهـا
عـمـائـم كـالـقـلانـس خـادعـات ... وُقِـيـتَ الـسـوء فـاحـذر من ريـاهـا

ويذهب في تسفيه ذوي العمائم إلى أقسى من الاتهام بالجهل والرياء، فيهاجمهم بفظاظة نحجم عن ذكرها احتراماً لمشاعر رجال الدين.

والواقع أن هذا الهجوم العنيف إنما هو تعبير عن موقف الفراتي نفسه من رجال الدين. فلقد كان في حياته خصماً لدوداً لأولئك الذين يسميهم أهل «**التكايا**» الذين يرقصون على ذكر الله في المساجد، وإن كان يحترم العلماء المستنيرين من رجال الدين ويعتز بالاسلام.

ويختم الشاعر ليلته هذه بالاعتذار إلى أبي نواس والثناء عليه:

ألا لـلـه أنـت أبـا نـواس	**فـصـيـح حـين تـقـرع أدعيـاهـا**
صحيح ما تقول وليت شعري	**متى تصحو الخلائق من كراها..؟**

وتنتهي هذه الحوارية الطريفة بين الشاعرين، لينسحب شاعرنا الفلكي إلى كوكب آخر، بعد أن حقق النصر **لأبي نواس** وأنصفه مما اتهم به.

(٤)
في كوكب الزنادقة

وفي الليلة الرابعة، أفضى الحلم بشاعرنا الفلكي إلى ذلك النجم الذي يدعى «**رمح السماك**». والأحلام كما يراها علم النفس، هي انعكاس لانشغال المرء بتأملاته الملحة التي تساوره في أحلام اليقظة. لذلك لم تفتأ تأملات الفراتي الكونية، بحثاً عن أسراره وعن مصير الانسان بعد الموت، تسعى إليه أحلاماً في كل ليلة. ففي هذه الليلة رأى نفسه في **رمح السماك** يشاهد نجماً مضيئاً بعيداً، فمالت نفسه إليه وطار نحوه، حتى إذا ما بلغه بعد ألفي عام، وجد فيه بحاراً وجنات تتفجر عيوناً، وملاعب يملأ رحابها شباب

حزاورة، ما إن رأوه مقبلاً نحوهم حتى أجفلوا وهربوا، إلا واحداً منهم تردد في الهرب وهو يصيح بشخص يدعى **ابن الراوندي**:

يقول يا ابن راوندي تقدم ولا تخنس وراء اللاعبينا

قال ذلك ساخراً وشامتاً بنظيره سليل الالحاد، مما أثار **بابن الراوندي** نزعة المروق والتحدي، فعاد يقول للذي خاطبه برعونة سافرة:

أمزدك إنني أدعى بحق لزندقتي زعيم المارقينا

فغضب طيف الشاعر لهذا الكفر الذي أسفر عنه **ابن الراوندي** متحدياً تقريع **مزدك** الزنديق. يقول الشاعر:

فصحت به خسئت فإن هذا لفوق الكفر يا ابن الفاعلينا
ففر صحابه وانصاع نحوي يهز على قبضته اليمينا

فلما وجده طيف الشاعر، غير المرئي، مصراً على العناد والتحدي، أراد أن يستلينه ويستجره للتعرف على حقيقة مذهبه. قال له مسايراً:

فإني لو ترى في الكون روح وديع لا يحب المعتدينا
ولكني أخو ولع ملح إلى تمحيص حال الغابرينا
فأفرخ روعه لما رآني ألاطفه فأقبل مستكينا
وراح يقص ما قد كان منه عليّ ويذرف الدمع السخينا

أنكر **ابن الراوندي** الدين وأنكر معجزات الأنبياء، وأنكر أن يكون القرآن معجزة بحجة أن الاعجاز لا يُلزم غير الناطقين بالضاد، وقال إن العقل البشري قادر على التمييز بين الخير والشر، لذلك لا لزوم للوحي ولا للنبوة.

هذه خلاصة مذهبه العقلاني الذي أثار عليه حملة رجال الدين الذين هم، في رأي الفراتي، أولئك الدراويش البسطاء القابعون في زوايا التكايا، المناوئون لأحكام العقل، فقال على لسان **ابن الراوندي**:

أراد الله أن نحيا عليها ... زنادقة ونحيا ما رقينا
ولو لم يعطنا عقلاً لكنا ... دراويشاً وكنا زاهدينا
نكدي بالنهار بكل درب ... ونمسي في التكايا قابعينا
ونخدع من يراقبنا بشطح ... وطامات فنفتنه فتونا
ونزعم أننا في الله نفنى ... وأحياناً يحل الله فينا

بعد هذه الحملة التي شنها الفراتي على خصومه التقلديين، يفسح المجال لا بن الراوندي ليعبر عن مذهبه العقلاني، فيقول:

كدأبك هكذا بالأمس كنا ... بذور العلم نبحث دائبينا
نحاول هتك حجب الكون قسراً ... فتعجزنا فنرجع خاسئينا
فقلنا لا إله وليس وحي ... وسفهنا حلوم المرسلينا
لذلك عدنا الفقهاء جهلاً ... على الدينا ملاحد مارقينا

في هذه المكاشفة الراوندية عما كان يسعى إليه من وراء البحث عن عالم الغيب لهتك حجبه بأقيسة العلوم العقلية، وما لقيه وأصحابه من عنت وإفلاس، يفلسف الفراتي مشيئة الله في أولئك الجاحدين، ساخراً منهم على أنهم صبية عابثون، أطفال أعياهم العبث، فانقلبوا خاسئين مفلسين، فيقول على لسان ابن الراوندي:

رآنا الله أطفالاً كباراً ... على الغبراء نجري عابثينا
وظل الله يضحك إذ رآنا ... من الافلاس بتنا ملحدينا

ويختم الشاعر هذه الحوارية الجدلية بين الدين والعقل بالمصالحة بينهما، وبأن الله لا يصدر عنه العذاب، عذاب الانسان في الجحيم بعد الموت، فيقول ابن الراوندي نادماً على ما اقترف بحق الدين:

ألا يا طيف لا تحقد علينا ... ولا تسلك سلوك الخنقينا
لو أن الله كان كما تراه ... لبتنا في العذاب مخلدينا

ولأن الله لا يصدر عنه العذاب، في رأي الفراتي، لم يحشر أولئك الملحدين في جهنم، إنما عزلهم في هذا البرزخ مصيراً أبدياً.

إذن، فالفراتي يؤمن بالله وبالبعث، ولكنه لا يتصور جنة وجحيماً على النحو الذي صورته الكتب السماوية، إنما تصور أن هناك منازل كونية هي نجوم لحياة النعيم أعدت لذوي النفوس الطيبة، ونجوم لحياة البؤس أعدت لذوي النفوس الخبيثة.

(٥)
فيما وراء الطبيعة

الشاعر في حلم هذه الليلة في نجم من نجوم المجرة، يسميه: «**ذات الشعور**»، حيث تنجذب روحه نحو ذلك السديم، ويجتاز غلالته بعد ألف عام، ليرى مالم تره عين.. يرى ما لا يحصى من الشموس تدور دوران الرحى، تحكي في دورانها فراشاً يحوم حول كرات من النور تدور بقدرة خفية. فيدهش لمنظر هذا الكون العجيب الغريب الذي يعجز العقل عن إدراك كنهه:

فلم أبصر من الأكوان شيئاً ... يعد من الطبيعة كالنقير
سوى نور ولا كالنور يُلفَى ... تراءى لي فضاعف من سروري
فقلت لعل هذا نور ربي ... ولا تسأل هنالك عن حبوري
تعالى الله ليس تراه عين ... مجردة ولا عينا بصير
فلا تجهل فذلك نور طه ... حبيب الله ذي الجاه الكبير

في هذا المشهد النوارني المهيب، كما تخيله الشاعر، تخلع النفس إهابها الدنيوي، فتصفو الروح وتسمو إلى الله.

صفت مرآة نفسي واستنارت　　فلا تنفس عليّ إذن شهودي

وإذ تجلت للشاعر نوارنية النبي محمد (ص)، «طه» كما سماه القرآن، يطالعنا بأبيات يمدح بها النبي على طريقة المدائح النبوية المعروفة حيث يفخر بانتسابه إلى شريعته ويتخذ من عظمته درعاً يقيه يوم الحشر من عذاب الجحيم، ثم يستهدي بالقرآن لكشف أسرار الكون وغوامضه واستجلاء مكامن الحقيقة الخالدة التي يبحث عنها.

لقد تحرر الشاعر الفراتي، في النهاية، من نزغ شياطين العقل، وأخلد إلى ملكوت الله، فشغل بذكره وتسبيحه عن كل شيء.

ذكرتك كل حين في جناني　　وليس كذكر صوفي مريد
يهيمّ عنك مشغولاً بلفظ　　يردده كزمزمة الهنود
فأنت لدى التيقظ نصب عيني　　وإن أهجع ذكرتك في هجودي

* * *

لم تنته بعد فصول أو ليالي الفراتي في الكوميديا السماوية، التي وقفنا على أبرز تضاريسها، وقد تجاوزنا حلم الليلة الأخيرة التي وضعها تحت عنوان **«من أنا ومن أين جئت»**.. تجاوزناها لكونها وصفاً علمياً للمراصد الفلكية الكونية ولأنواع من العدسات الموشورية والمحدبة وللتيلسكوبات التي أولع بها الشاعر الفلكي، غير أن ما يسترعي النظر في هذه الليلة عود الشاعر إلى كوكب **«هيدا»** حيث تبدأ النهاية.

ففي هذا الكوكب الجميل، العظيم بعلمائه المخترعين وبشعرائه الكبار، تنعقد صداقة بين الشاعر وبين علماء هذا الكوكب وشعرائه، يذكر

على رأسهم العالم الكبير «سيمي» مخترع الصواريخ العابرة للأفلاك، والتي تحمل السفن الكونية. ولقد هيأ هذا العالم لصديقه الشاعر، في نهاية الزيارة، صاروخاً لنقله من هيدا إلى كوكب الأرض.

وإذ أقلع صاروخ سيمي بالضيف، ارتطم في أثناء انطلاقه السريع، بشغف وهو يمر بسيار «كورادا»، فانفجر..!

وحينئذ، انفصلت روح الشاعر عن جسده المهشم، لتحشر مع أرواح عظماء هيدا. وهناك في نجم هيدا الجميل العظيم، يؤبنه كبار الشعراء في حفل مهيب.. ويحكي الفراتي أبياتاً من أشعارهم التأبينية بلغة غير عربية، أظنها اللغة الفارسية، ليوهم بالواقع.

وبارتطام الصاروخ، يستيقظ الفراتي من حلمه مذعوراً ليجد نفسه في فراشه، ومن حوله أولاده وزوجه. وتنتهي هذه الرحلة، أو الرحلات الخيالية، العلمية الجمالية، التي أبدعها خيال الشاعر الخصيب، كحكاية اسطورية ممتعة ومفيدة.

* * *

ماذا أراد الفراتي أن يقول في الكوميديا السماوية..؟

لسنا في حاجة إلى تحليل معطياتها وتفسيرها لبساطة اسلوبها القصصي وجلاء معانيها ووضوح مفرادتها اللغوية وابتعادها عن الترميز وعن الأبعاد الفلسفية الغامضة.

إنما نحن في حاجة إلى إلمامة قصيرة تحصيلية بخصائص الشاعر التي تمحورت في تلك المدارات الفلكية.

فشخصية الشاعر محمد الفراتي وخصائصه الفكرية والجمالية هي أيضاً واضحة القسمات والاتجاهات، لعل أبرزها وأقواها إنسانية هذا الشاعر التي يطمح لها أن تعم البشرية، فينتفي عن وجه الأرض سفك الدماء

والعدوان ويتحقق العدل والخير والسلام، ومن أجل ذلك يرى أن تتوحد الأديان واللغات، وتنتفي شريعة الغاب.

ويتشوف الفراتي، إلى جانب نزعته الإنسانية، إلى التقدم العلمي وتطوره لصالح الإنسانية، لا إلى الخراب والتدمير الذي ينذر بفناء هذا الكوكب..

ومن خصائص هذا الشاعر البارزة، نزعته الجمالية التي أسبغت على الأشياء أبهى الصور الجمالية الممتعة. ولقد مر بنا قوله إنه متيم بالجمال، متيم حتى بجمال الصنع.. لقد كان الفراتي في رحلات هذه الكوميديا يبحث عن الحقيقة، فهل وجدها..؟

* * *

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

العناكب

تتبع العناكب نظاماً غير عادي في اصطياد الحشرات وفي التزاوج، وهو نظام نادراً ما نجح العلماء والمتخصصون في فهم أسراره وخفاياه.

ترى، كيف تعيش هذه المخلوقات، التي لايقدر أحد على تجاهل تكتيكاتها العسكرية في

(*) عبد الرحمن الحلبي: أديب وناقد من سورية، مدير ندوة كاتب وموقف.

اصطياد ضحاياها، والتي دخلت خيوطها وسُمعة تلك الخيوط، في أمثال الشعوب للتدليل على سعة الحيلة والصبر على المكاره، والقدرة على الايقاع بالفريسة؟!

بهذا السؤال يبدأ الباحث (فضل سالم) موضوعه في متابعة هذه المخلوقات العجيبة الغريبة[١]. حيث اعترف العلماء والمتخصّصون، صراحة، بأن العناكب لاتزال تحتفظ بالكثير من أسرار الطبيعة والمخلوقات، وأن أعواماً عديدة سوف تمرّ- كما يخبرنا الباحث- قبل أن ينجح العلماء في كشف هذه الأسرار، أو بعضها على الأقل.

فقد أمضى أحد العلماء عشرين سنة في دراساته وأبحاثه عن العناكب «يلاحقها أينما ذهبت» حسب تعبير الباحث، ويسافر من بلد إلى آخر بحثاً عن أنواع غير معروفة منها لعله يكتشف المزيد من الأسرار والخفايا. غير أنه انتهى إلى قوله، بعد كلّ هذه السنين من المتابعة المضنية: «ليتني أملك عينين ميكرو سكوبيتين أستطيع بهما أن أرى ما أتمنى رؤيته من غرائب العناكب».

ذلك أن جميع العناكب تُنتج الخيوط المعروفة، وهي أشبه بخيوط الحرير الدقيقة جداً، والمتينة جداً- نسبياً- ويتمّ تصنيع هذه الخيوط في غدد قرب البطن، وعندما يريد العنكبوت التحرك في أي اتجاه، صعوداً أو نزولاً، يميناً أو يسارا، فإنه يتسلق على الخيوط التي سبق له أن صنعها وثبّتها في أماكن وزوايا معينة، وتكون حركته أشبه بحركة متسلّقي الجبال، الذين يستعينون، عادة، بالحبال المثبّتة هنا أو هناك.

تبني العناكب بيوتها، بواسطة هذه الخيوط، بطريقة هندسية مثيرة للاعجاب، ومحرّضة، في الآن ذاته، للعديد من العلماء بغية السعي إلى كشف أسرار هذه الهندسة وفهمها.

والعناكب ضعيفة النظر برغم أن كلاً منها يمتلك ثماني عيون، أربعاً على كل جانب، إلا أن وظيفتها تقتصر على معرفة اتجاه الضوء، في حين

أن بعض أنواع هذه العناكب تستطيع بعيونها الكبيرة، أن «ترى» بعض الأشياء أمامها، خاصة الحشرات التي تقترب من خيوطها.

وبرغم الاختلافات الكثيرة بين مئات الأنواع من العناكب، فإنها - كما يخبرنا الباحث - تجتمع كلها على صفة واحدة هي أنها صيادة ماهرة للحشرات؛ إلا أن أسلوب الصيد يختلف من نوع إلى آخر، ويتراوح بين البساطة المتناهية، والخطط البالغة التعقيد.

بل إن العلم ليؤكّد أن العناكب تضع «خططاً عسكرية» أكثر تعقيداً من الخطط التي يضعها الإنسان المعاصر، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الفارق النسبي بين كلٍّ منهما من حيث الذكاء، وكذلك الإمكانات.

وبشكل عام فإن العنكبوت يبني بيته على شكل دائرة ذات إطار خارجي، وخطوط تمتدّ من هذا الإطار لتلتقي في نقطة ما، ليست، بالضرورة، أن تكون في الوسط. واللافت أن العنكبوت يفرز مادة لاصقة على خيوط الوسط، دون أن يفرز هذه المادة على الإطار الدائري، لهذا يتحول البيت إلى مصيدة حتمية للحشرات الصغيرة التي يشاء لها حظّها العاثر أن يسوقها إليه.

كما أن العنكبوت يستطيع التحكّم في حجم البيت، ضيقاً واتساعاً، ليتناسب مع الموقع الذي يختاره لبناء بيته، المصيدة.

من ثم يعمل بيت العنكبوت على تسهيل وتوسيع قدرة بانيه في كشف موقع الفريسة، في حين يكون - العنكبوت عادة - متشبّثاً بخيوط بيته عند نقطة التقائها، وعبر هذه النقطة يشعر بوجود صيده، أو فريسته، غداة ملامستها طرف الخيوط، وإذّاك ينطلق إليها، ويعمل سريعاً للاجهاز عليها بإحدى طريقتين، تتناسب كلٌّ منهما مع نوع الفريسة وحجمها وقوتّها.

بيد أن الخيوط قد لاتكون مصيدة جيدة في أغلب الأحيان بقدر ما تكون وسيلة إعاقة لحركة الفريسة ريثما يصلها الصيّاد. وفور وصوله يبادر إلى شلّ حركتها بعضة قوية؛ أو أنّه يتجنّبها ويكتفي بالدوران حولها وهو

يقيّدها بخيوطه حتى تنهار مقاومتها أو تضعف على الأقل، حينئذ يقترب منها ويعاجلها بعضّة عبر الخيوط التي قيّدها بها، وربما استخدم أطرافه الثمانية في ركل ولطم الفريسة وهو يعضها، فتجد الفريسة نفسها محاطة، أو كائنة، في قفص حقيقي من الأطراف المتحركة.

ويرى بعض مختصي علوم الحيوان أن الصيد بلفّ الخيوط حول الفريسة يظل أكثر تعقيداً من عضّ الفريسة؛ ثم إن عملية لف الخيوط تختلف في الطريقة والأسلوب، وفقاً لحجم الفريسة وطبيعة نشاطها، ولعل أصعب هذه الفرائس في عالم العناكب هو «الصرصور النطاط»، المعروف بصوته المميّز في ليالي الصيف.

والغريب أن العنكبوت لايلتهم فريسته في مكان وقوعها، وإنما يسحبها بعيداً عن الوسط حيث تلتقي الخيوط، بغية تهيئة المكان لصيد جديد.

ثم إن كفاءة العنكبوت في الصيد والتخطيط للاجهاز على الفريسة تخدم - حسبما يراها الباحث - عملية التكاثر. هذه العملية التي لمّا تزل بحاجة إلى كثير من البحث والدراسة للوصول إلى كشف أسرارها.

حيث من المعروف أن ذكور العناكب أصغر حجماً من الإناث بنسبة كبيرة، فعندما يقترب الذكر من الأنثى ينتظر اللحظة المناسبة لاسيما أن عدداً من الذكور قد يتحينون هذه الفرصة في آن واحد، فيحاول كل منها استمالة الأنثى. وإذ تستجيب هذه لأحدها، وبعد إتمام التزاوج، فإن الأنثى تنقضّ، غالباً، على الذكر فتعضه ثم تلتهمه.

أما اللحظة المناسبة التي يختارها الذكر لتلقيح الأنثى فهي لحظة انشغالها بالتهام فريسة كبيرة، وإذّاك يكون الذكر محظوظاً بانشغالها بفريستها عنه.

بعد أسابيع من التزاوج، تضع الأنثى بيوضها فيما يشبه الكيس المصنوع من خيوطها، أو فوق وسادة من تلك الخيوط. وبعد أسابيع من وضع البيض تخرج الصغار إلى الحياة، وسريعاً ما تتفرّق وتتباعد. وقد

لاحظ العلماء أنها تتفرق بإحدى طريقتين، إحداهما أن الصغير يفرز خيطاً طويلاً جداً فينقله النسيم، لخفته، إلى أماكن بعيدة جداً، أو حتى إنه ليرتفع إلى طبقات الجو العليا، وأما الثانية فإن الصغير يفرز خيطاً وينتظر أن يعلق طرف الخيط في مكان آخر بواسطة الهواء، وحينئذ يسير الصغير عبر خيطه إلى حيث يقوده طرفه الآخر.

العناكب، إذن، مخلوقات تشكّل عالماً خاصاً بها، حرّضت وتحرّض العلماء على اكتشاف عالمها هذا، ففعلوا، ولكنهم ما زالوا يفعلون.

فنون

العرس الفلسطيني

ليس من شك أن التراث الشعبي، لدى العديد من الشعوب العريقة، ولاسيما الشعب العربي، يظل عصياً على الجمع والحصر، لاتساعه وكثرة أغراضه ووظائفه، ولتنوّعه وتعدّده وتطوّره وتحوّله عبر الزمان. لهذا لجأ الباحثون في هذا التراث إلى تناول مفردات منه، اقتصروا فيها على هذا البلد العربي أو ذاك، كما فعل الباحث العربي الفلسطيني حسن الباش، حين وقف بحثه على جوانب من التراث الشعبي الفلسطيني، بيتاً وعادات وتقاليد، باعتبار أن التراث حصيلة معارف وتراكمات ثقافية- شفاهية في الأغلب- عمرها من عمر الزمن.

مع ذلك لاتتورّع فئة طارئة، لااجتماعية ولاتجانسية، أُتيح لها أن تغتصب فلسطين وتقيم لها كياناً فيها، لاتتورّع من الادعاء بأن لها تراثاً في هذا المكان من الوطن العربي، لتوهم في عمق امتدادها المزعوم فيها، وعلى ذلك فلقد سطت على بعض التراث العربي الفلسطيني، ملابس

ومأكل وأغنيات، وراحت تتنقّل به في كثير من بلدان العالم، خصوصاً الأوروبي والأمريكي، للغرض ذاته.

ربما لهذا السبب سعى حسن الباش، وأمثاله من الباحثين الفلسطينيين، للدفاع عن موروث الآباء والأجداد، فعملوا على ملاحقة نماذج منه وصنّفوا له الكتب العديدة، وقد كان من بين هذه التصانيف كتاب العرس الفلسطيني[٢].

مهّد الباش لاحتفالية هذا العرس تمهيداً تفصيلياً يبدأ من المشاورة حول انتقاء العروس، مروراً بغاية الزواج وبكيفية محافظة الفلسطيني على تراثه. وينتهي في هم «البيت»، وسيتوقف الباحث عند الخطوة الأولى من خطوات فنون العرس الشعبي وهي «الخطبة».

من التقاليد المتعارف عليها في فلسطين، ولاسيما الريف، هي أن الشاب عندما يحدّد الفتاة التي يريدها عروساً له، يتشاور مع أهله بشأنها، فتذهب أمه أو اخته الكبيرة أو.. إلى بيت الفتاة في زيارة عادية. تتبادل مع والدة الفتاة الأحاديث العادية حتى تصل أم الشاب إلى الغرض الذي جاءت لأجله، فتعد أم الفتاة خيراً، ولكنها تطلب التريث حتى تتشاور مع ابنتها المطلوبة، ومع الزوج والأولاد.

حين تتم الموافقة، يذهب والد الشاب إلى والد الفتاة للأمر ذاته، وبعد الموافقة النهائية يحددان اليوم الذي سيتم فيه عقد القران، ويكون في الغالب يوم الجمعة عصراً. في هذا التوقيت يصحب والد الشاب ابنه مع عدد من رجال البلدة وشيخ الجامع ويذهبون إلى والد الفتاة في بيته، بينما تكون والدة الشاب وأخواته- إن وجدن- وبعض أقاربه من النساء قد سبقن إلى ذلك البيت. وإذ يتم الاتفاق على رؤوس الأشهاد تقرأ الفاتحة على نية القبول، ثم يعقد القران حيث يضع الشاب يده في يد والد الفتاة ويستقبل الكلمات التي سيتلقاها من «عمه» والد الفتاة، والتي سيتلقنها، بدوره من الشيخ: «زوجتك ابنتي (فلانة) على سنة الله ورسوله، بمهر- متفق عليه-

والله على ما أقوله شهيد». ويردّد الشاب، تلقيناً أيضاً: «وأنا قبلت ابنتك (فلانة) زوجة لي على سنة الله ورسوله، بمهر- متفق عليه-، والله على ماأقوله شهيد».

بعد ذلك يقوم الشاب بتقبيل رأس عمه ثم رأس أبيه، ثم يعلن والد الشاب: انشاء الله خلال فترة- يحدّدها بكذا وكذا- يتم الفرح.

وما أن تسمع النسوة بهذه النتيجة الايجابية حتى يكون شراب الورد قد دار على المدعوين والمدعوات وحتى انطلقن بالأغاني، والمهاهاة والزغاريد وكلّها مدائح لوالد الفتاة ولبيته. تقول أم العريس:

أعْطيتْ ياوجه العطا وفراش الحرير إلّك وطا
وغليونكْ يزعق بخّور وعباةْ السلطانْ إلّك غطا

وتقول:

ضلّيت ادوّرْع لْجواد تناسبْهُنْ
حتى رماني الهوى على مصاطبْهُنْ
وإن جابوا لي سبع جْمال لاحمّلْهُنْ
وخمّسة من عنابرْنا وخمسةْ من عنابرْهُنْ

يحدث هذا في مكان تواجد النساء من بيت الفتاة، ثم تقوم والدة الشاب لتقبّل الفتاة وأمّها، وتقدم لكنّتها الموعودة بعض الحلي الذهبية- السواروالخاتم غالباً-. بينما تكون القهوة المرّة قد تناولها الحاضرون من الرجال ثم ينفض المجلس.

الخطوة التالية يطلقون عليها اصطلاح «الشوفة» حيث تتم هذه بعد فترة وجيزة من الخطوة السابقة. ويقصد بـ «الشوفة» تقديم بعض الثياب الخارجية والداخلية للعروس، مع زجاجات من العطر. وغالباً ما تحتفظ العروس بهذه الأشياء إلى يوم زفافها. كما يقدم العريس في عيدي الفطر والأضحى، أو في أحدهما، حسب الحال، هديّة لعروسه: كثوب، أو

قطعة صغيرة من الحلي، أو بعض النقود. وستظل هذه لديها حتى الزفاف، أما النقود فستكون بمثابة مساعدة لها في مصروفها العادي.

الخطوة اللاحقة هي «العرس»، فعندما يتم تجهيز ما يلزم لاستقبال العروس، يذهب أحد رجال بيت العريس - الأب، أو الأخ، أو العم - إلى بيت والد العروس محدداً يوم الزفاف، وغالباً ما يكون يوم الجمعة من الأسبوع. ثم ينطلق بيت العريس ليدعو إليه أهل البلد والأقارب والأصحاب حتى من أمكنة بعيدة وكذلك تفعل النساء في كلٍ من البيتين.

وإذ يكون العريس قد جهّز غرفة سكناه مع عروسه بالفرش والأغطية والأدوات المنزلية اللازمة، تكون العروس قد جهّزت ثيابها، وعدداً من الوسائد ولحافاً أو أكثر، مع هدية لعريسها، وهي غالباً من الملابس الخفيفة. ولقد كان الصندوق الخشبي في فلسطين، في العهد العثماني، هو الحافظ للملابس والأقمشة والأشياء الأخرى بالمرأة، لكنه استبدل الآن بخزانة خشبية من درفتين على الأغلب.

يبدأ الفرح عادة يوم السبت، أي قبل الدخلة بستة أيام، حيث ينطلق أهل بيت العريس بالغناء، ذكوراً وإناثاً، وفي اليوم التالي يتكاثر عدد المشاركين من العائلة. وفي الثالث ينضم الجيران إلى المشاركة. . وهكذا يبدأ الفرح ضيقاً، ثم يتسع شيئاً فشيئاً حتى يبلغ ذروته يوم الخميس.

بعد عصر هذا اليوم يتوافد المدعوون إلى بين العريس وبيوت أقربائه وجيرانه، لكنّ المحطة الأولى ستكون في بيت العريس لتقديم «الحمايل» إلى هذا البيت، والتي تتألف من الماشية، والأغنام منها بخاصّة، وأكياس الرز والسكر والبن وسواها، التي ستطبخ وتقدم للمدعوين.

وكلما دخل وفد بما يحمل يُستقبل بالترحاب قولاً ومهاهاة وزغاريد في حين تقدّم الوفود مع هداياها كلمات التهنئة والتبريك، والمشاركة الفعلية والوجدانية بفرح هذا البيت.

يتوزّع أفراد أسرة العريس العمل طيلة مدة العرس. فهذا مخصّص لرش الماء على الأرض منعاً للغبار لاسيما أثناء الدبكة والحداء. آخرون يطوفون على الحاضرين بالقهوة، وآخرون بأباريق الفخار والزجاج وبكاسات الماء الملوّنة المزخرفة.

وإذ يجلس والد العريس مع كبار السن من الرجال، يكون متوسطو السن والشباب في حلقة الدبكة التي تنعقد على أنغام «الارغول». وللدبكة مراتب في ليلة العرس، منها «الدبكة الشمالية» التي يتقنها غالبية الشباب، ومنها «الدبكة الكرّادية»، وهي خفيفة الحركة ويتقنها أكثر الشباب، ومنها «الدبكة الشعراوية»، التي هي أجمل الدبكات وأعقدها حركة، وقد لايقوى على تأديتها إلا الرجال الذين يتحملون التعب إضافة إلى اتقان حركاتها المعقّدة، ولذلك تكون حلقتها أضيق بكثير من حلقات الأنواع الأخرى من الدبكات؛ وآلتها الموسيقية هي «الشبابة» القصبيّة أو الحديدية، ذات الثقوب الستة. وقد يشارك «المجوز» فيها أيضاً وهو عبارة عن آلةموسيقية نفخية قصبيّة، إلا أنّ «الأرغول» سيظل سيد هذه الآلات المشاركة في الدبكة.

يشارك في الدبكة، بعامة، إثنان من المغنّين أو أكثر، وأهم الأغاني التي تؤدّى في الدبكة: الدلعونا، وظريف الطول، والجفرة، وهي جميعاً من نغم «البيات»، المؤثر في الوجدان والمثير للعواطف والشجون، بمرافقة الأرغول أو الشبابة أو المجوز. وإذ يدوزن العازف لحنه تنطلق حنجرة بهذه الكلمات:

«جفْرا وهي يا الربع وطلعتْ عَ لمهْلَلْ

وأربع جدايل شقرعَ كْتاف المدلَلْ

وعدتيني بوصالك والناس بتعلّل

وقضيت ليلي سَهَر واقفْ على جْريّا

وديت لِكْ محرمَةْ حَمْرا ملانةْ انْجاص
والسـر اللي بيننا شـو وصلو للناس
لاطْلَع ع راس الجبلْ وأنْده يا مار الْياس
وانْدَه يا سيدي الخضر تردْ لْوِلْف لِيّا»

ثم يقلب عـازف الأرغـول على لحن «الدلعـونا» على نفس الطبـقـة فيؤديها المغني مع الدبكة، ثم يتحوّل إلى «ظريف الطول» وهي من الطبقة ذاتهـا واللحن، حتى يأخذ التعب مداه من الدابكين، فيـجلسون للراحة واستـقـبال الماء والقهوة المرة. وبعد استرداد الأنفاس يبدأون بالعتابا والميجنا، التي غالباً ما تكون على شكل مباراة بين «حدّاءَيْن» في ثنائيات متناقضة، ثم ينقلب الغناء إلى «الشروقي» وهو عبارة عن قصيدة تلتزم موضوعاً وقافية واحدة في الصدر وأخرى في العجز. وتأتي دوماً على لحن نغم «السيكا». وإن ينتهي الحداءان من الشروقي فإنهما قد ينتقلان إلى لون آخر هو «الحداوي» إذا كان الوقت غير متأخر.

هذا اللون يُقدّم ويؤدى أثناء وقوف الناس صفاً واحداً طويلاً، الكتف على الكتف، ويقف في أول الصف «حداء أول» وفي آخره «حداء ثان». وينطلقـان بالغناء عبر لازمة يردّدها الجميع، هي: «يا حلالي يا مالي» مترافقة بتصفيق موقّع بالأكفّ، مع مدٌّ لليدين إلى الأمام. ومن مقاطع الحداء نوع منه يسمّى «المربّع»:

مِنْ فَضْلك يا شاعرنا إنْ كنْتْ تريـد تْحاورنـا
تـا نفتـح ع نـا برنـا بيني وبينـك بـالأمثـال
يا حلالي ياماليِ
أولْ تِطلَعْ فِرْعاوي اللي لجـرح القلب يداوي
بعدين بتطْلَعْ زحلاوي حتى نطولْ المقال . يا حلالي

* * *

مثل ما بتريد نْريد   عن دربك فلا بنْحيد
من قريب ومن بعيد   شويّ مِن لأقوال طْوال . ياحلالي

* * *

يستمر هذا الأداء حتى يسيطر التعب على الحداءيْن وعلى الراقصين على الايقاع ، لهذا يجلس الجميع للاستراحة إيذاناً بانتهاء «التعليلة» عند الرجال بينما ، عند المساء ، تكون الصبايا والنسوة عموماً قد توافدن إلى بيت العروس . تستقبلهنّ الأم مرحّبة ، في حين تنطلق النساء بالغناء . تكون العروس مع بعض رفيقاتها ، ثم يُؤتى بـ «الحناء» بين يدي شقيقة العريس وعدد من صواحبها من الفتيات . تجلس العروس على كرسيّ من القش ، أُعدّ لها خصيصاً وسط حلقة النساء . تقوم واحدة منهن بحمل طبق الحناء المزيّن بورق الورد وتقوم أخرى بـ «تحنية» يد العروس ، لاسيما مكان عقد الأصابع والكف ؛ والنسوة تغنين أغنية تُدعى الترويدة .(٣)

وإذ تفرغ النسوة من «تحنية» العروس ولفّ يديها بقطع قماشية تسارع بعض الفتيات إلى تحنية أيديهن تفاؤلاً بالزواج ، في حين تكون العروس قد جلست في مكان آخر أُعدّ لها مسبقاً ، لتنطلق النسوة بالأغاني المتنوعة ولا سيما «المهاهاة» :

ارفعي راسكْ يامرفوعةَ الرّاس
لافيكي عيب ولا اللي قَالتُه النّاسِ
ارفعي راسكْ ولَبيْك قولي لُهْ
واحْنا كردانَ الذّهَبْ للناس لبّاسِ

ثم :

واحْنا إن تْغرّبْنا يا ها الناس
واحْنا إن تْغرّبنا بنرفع الراس
واحْنا تْغربّنا بصيت رجالنا
يا صيت رْجالنا وصَل بلاد العاصي

بعد هذا الاعتزاز بالأصل والشرف الذي تمتاز به العروس، تنتقل المهاهاة إلى التنويه بمحاسنها البادية للعيان:

وجهك هالمدوّر تمانظا شرْ مدينهْ فيه
ياديرة الشام والسنجق تخطّمْ فيه
والصدر بستان والرمّان نابت فيه
والبطن شلةْ حرير تاه المعلّم فيه

وفي اليوم الموعود، يوم الجمعة، يكون حمّام العريس وتزيينه ترافقه الأغنيات؛ ثم يركب الفرس، يقودها عم العريس إلى مكان معلوم ماراً بأزقة وطرقات المكان. بينما تكون العروس قد أعدّت تماماً للقدوم إلى بيت عريسها، ولكنها لاتخرج من بيت أبيها، كما أن خالها لايسمح لها بذلك قبل إعطائه «الخلعة» التي يقدمها له عم العريس. وبعد أغنيات وهنا هين تناسب المقام تصل العروس بيت عريسها، لتعيش معه على الحلوة والمرة.

* * *

أفكار

الطريق إلى المستقبل

في تقديم كتابه «الطريق إلى المستقبل» الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/ عمّان ١٩٩٧، يضع الدكتور فهمي جدعان أسساً يرتكز عليها، يأتي في مقدمتها العنوان الفرعي للكتاب: «أفكار/ قوى للأزمنة العربية المنظورة» ويوضّح قصده بثنائية «الأفكار/ القوى» بقوله إنها: «الأفكار التي تحمل في طياتها وفي بناها الذاتية عناصر دفع دينامية ومبادىء تأثير نافذ في الفعاليات الحيوية الخاصّة والكونية، تأذن بإنارة وجودنا الشامل وبتوجيه وجوه حياتنا في طرق أجدى وأبعث على الرجاء، وأكثر جدارة بالحاضر».

وقد عمل الباحث العربي العراقي د. فاتح عبد السلام على عرض هذا الكتاب[٤] ذاكراً أن جدعان لا يدّعي اقتراح مشروع نهضوي أو حياتي شامل، ولا يعشق المذاهب الجاهزة ولا يؤمن بضرورتها، وأن كتابه هو عمل تنويري في المقام الأول، يعتمد على النظر الشخصي الاجتهادي وهو ذو صفة وصفية تأسيسية، نافياً عن نفسه أن يكون عملاً وصفياً إحصائياً أو ممارسة تحليلية. لذلك يراه العارض يتصدى للمفاهيم التي لها السيادة والهيمنة على أفكار وقناعات مهمة في الوسط الثقافي العربي، مختبراً إياها مع معطيات الواقع، خالصاً إلى نتائج مغايرة.

ولعل مصطلح «العقلانية» في طليعة تلك المفاهيم التي حرص جدعان على وضعها في مدار جديد من التفكير العملي، منتقداً مقولات الآخرين الذين حولّوها - حسب العارض - إلى صنم، وهذا ما ناقشه جدعان في فصل «نقد العقل» في إطار الأفكار المتّصلة بالتطوّر التاريخي لمفاهيم النظر إلى العقل منذ وضع افلاطون العقل ملكاً على المدينة الإنسانية الفاضلة، وتكريس أرسطو للفكرة ذاتها، ومن بعده - في الإسلام - ابن رشد، ثم ديكارت والعقلانية الغربية، ثم باسكال، ثم نيتشه وفرويد.

ورأى د. جدعان أن عبادتنا - حسب العارض - للعقلانية الموضوعية ومن ثم للعقلانية الذرائعية أو التقنية، هي التي تفسر عجزنا القديم الجديد عن استيعاب حالة الفصام المانويّة في النظر والعمل في حدود إشكالية السؤال الصعب/ السهل: لماذا نقول ما لانفعل، ولماذا لانفعل ما نقول؟ ولماذا يختصّ العربيّ حتى اليوم بأنه إنسان قول لا إنسان فعل؟

ويرتكز نقد المؤلف لنظرة العقلانية في تحليل الواقع العربي - كما يخبرنا العارض - إن العقلانية وقعت رهينة أحادية صارمة، فلم تعد تجسّد سوى مطلب واحد من مطالب الكينونة الانتروبولوجية للإنسان العربي يتمثل في الحاجة الطبيعية إلى معرفة الموضوعية المرتبطة بأحكام العقل الموضوعي أو متطلبات العقل الذرائعي وضغوطه

ورأي المؤلف، حسب العارض، أنّ الحداثة لم تساعد في تقديم إضاءات تساهم في تنمية الفعاليات الاجتماعية للفرد والجماعة، وإنما أسهمت في تعميق الخلل الحاصل أصلاً في منظومة القيم التي اعتورها اضطراب سلوكي واضح عبر حالة التطور للكيان العربي الفردي/ الجماعي من المحيط إلى الخليج.

ثم إن كل دعوات النهضة العربية، كما يراها المؤلف وفقاً للعارض، في مختلف اتجاهاتها الانقلابية والسلفية والعلمانية لم تستطع تطوير إمكاناتها في استكمال برنامجها النهضوي بما يحقق استمرارية فاعلة، في ضوء الرؤى المركزية لدعاة النهضة العربية منذ مشاريع رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي في مركّبهما المادي الأوربي والروحي الاسلامي، وجمال الدين الأفغاني في تصوّراته لتوحيد دول الإسلام، ودعوات محمد عبده لنبذ الجمود على الموجود، ونافح شبلي وسلامة موسى وأفكار قاسم أمين في تحرر المرأة، ومفهوم الحرية للكواكبي وحربه على الاستبداد، وتصوّرات محمد أحمد خلف الله وعلي عبد الرازق للإسلام السياسي، وصولاً إلى توظيف طه حسين لنظرية الشك الديكارتي في دراسته لأدب ماقبل الاسلام.

كما يتصور المؤلف أن الرؤية الانتروبولوجية كانت أولى الرؤى التي تقاسمت همّ التغيير العربي، ذلك أنها رؤية تفسّر الأمور باللجوء إلى طبيعة الإنسان العاقل. هذا وقد ميّز المؤلف بين نوعين من التكوين الانتروبولوجي، هما: التكوين البيولوجي والتكوين الثقافي.

وفقاً للنوع الأول، فإن التغيير يخضع لتدخل الهندسة الوراثية التي لاتزال حتى اليوم محدودة الآثار، حسب المؤلف، على الرغم من جدّتها وثوريتها في دنيا العلم. يقول المؤلف: «إن أحوال الإخفاق التي انتهت إليها الأوضاع العربية إلى يومنا هذا تفسَّر، وفقاً لهذه الرؤية، بانتروبولوجيا الإنسان العربي، ففي عيني الجاحظ، هذا الإنسان لايصدر عن رؤية وتفكير

وتعقل بقدر ما يصدر عن طبع وبديهة وإلهام»، حيث يفتقر التفكير العربي في حدود ذلك الفهم للسياسة العقلانية البناءة المنظمة.

وينبّه المؤلف، حسب العارض، إلى الأطروحة العرقية التي اندفع وراءها أكثر من مفكر، لعلّ أبرزهم محمد عابد الجابري، ووصفهم بأنهم وقعوا ضحية لتلك الأطروحة حين سلّموا، بطريقة غير برهانية وبتعميم مبتسر يبعث على خيبة الأمل، بأن العقل المغربي بعقلانيته وعلميته الصريحة قد قطع مع العقل المشرقي القياسي الصوفي الهرمسي اللاعقلاني!!.

أما الرؤية التاريخية فقد نالت قسطاً كبيراً من اهتمام المؤلف، حيث خلص من خلال منظارها إلى أنّ القصور في التكوين العربي ليس أمراً متأصلاً في طبيعة ثابتة، أو عقلية ما هويّة، وإنما هو نتيجة لتركيب مجتمعي يضغط بقوة لكنه قابل للإزاحة، وبذلك يقترب المؤلف، كما رآه العارض، من رؤية محمد عابد الجابري للأمر ذاته.

وأما فيما يتعلق بتبدّلات العلاقات القائمة بين العرب والاسلام من جهة، والغرب من جهة أخرى، فقد وصف المؤلف تلك العلاقة بـ «الصراعية». ثم توصل إلى تقرير أن عالم العرب والاسلام يمرّ، على وجه العموم، بجملة من أحوال القهر والحصار وفقدان الروح والطاقة والمعنى. وفي ذلك فرصة تاريخية لتشديد طوق الحصار، وتعميق عمليات التقنيب الداخلية، وتوطين القيم المضادة للحياة وللتقدم، قيم: الاستبداد والدغمائية والطائفية والقطرية والقبلية العشائرية والمنفعة الشخصية والوصولية والانتهازية، والنفاق وعبادة الفرد وهيمنة الدولة الوحشية وسطوة المال واحتقار حقوق الإنسان وأسس النهوض والتقدم الحضاريين. وقد رأى المؤلف أن هذه الأمور ليست زراعة خارجية خالصة في أجسامنا وأحشائنا بقدر استعدادنا لها، تاريخياً، استعداداً بيناً.

***

آداب

خصوصية الرواية العربية

في المؤتمر الأول للرواية العربية الذي انعقد في القاهرة بمشاركة عدد من الروائيين العرب والنقاد، برز سؤال يقول: هل هناك خصوصية للرواية العربية؟. وقد كان أول المجيبين عن هذا السؤال الدكتور شكري عياد، الذي رأى أن خصوصية الرواية العربية تتحقق حين تتحقق خصوصية الذات الفردية للإنسان في مجتمعاتنا العربية، فإذا ماتأملنا الظروف التي تنمو فيها ذات الفرد العربي وجدنا أن هذه الذات تعاني من سلسلة مُحكمة الحلقات من التربية القمعية، تبدأ- حسب عياد- من الأسرة، حيث يقمع الأب أولاده، ثم يأتي دور المدرسة التي تعتمد دور التلقين في التعليم والقمع في التربية، ثم تتابع مؤسسات المجتمع المختلفة، سواء في مجالات العمل أو في غيرها من مجالات النشاط الإنساني، في تأكيد النزعة القمعية، حيث لايجد الفرد خلاصه إلا في مسايرة هذه المؤسسات ليحصل على لقمة العيش أولاً ثم على التوافق الاجتماعي ثانياً، فمن أين تأتي الخصوصية في الرواية؟ وكيف يتحقق الابداع المتفرد إذا كانت ينابيعه الأصيلة في ذات الفرد العربي مجهضة بهذه الكيفية؟.

الكاتب العربي المصري أبو المعاطي أبو النجا[٥] رأى أنه من الطريف والمثير معاً أن تتحوّل المقدمة التي اعتمدها الدكتور عيّاد، للتقليل من إمكانية أن تكون هناك خصوصية في الرواية العربية، إلى أساس لهذه الخصوصية عند الناقد الدكتور حمدي السكوت، الذي تحدّث في الجلسة نفسها التي كان الدكتور عياد قد سبقه للحديث فيها. وقد رأى د. السكوت أن خصوصية الرواية العربية تتجلّى في الخلفية الثقافية التي تشتمل على

اللحظة التي نعيشها بكل المثل والقيم والتقاليد والعادات. وقال: «لهذا نجد في الرواية العربية مالايُتصور وجوده في روايات أخرى، مثل الأب الذي يقتل ابنته دفاعاً عن الشرف، فلا يتصوّر أن نجد هذا في روايات انكليزية أو فرنسيّة».

وهكذا نجد أن ظاهرة التربية القمعية التي يراها د. عيّاد معطلّة للابداع والخصوصية، يصبح تصويرها فنياً في رواية عربية من خصوصية هذه الرواية عند د. السكوت. غير أن كلاً منهما بحث عن الخصوصية في مجال مختلف. لقد بحث عنها د. عياد عند المنبع فلم يجد جذورها، أما د. السكوت فقد بحث عنها عند المصب، حسب تعبير أبو النجا، فوجد نتائج اختفاء هذه الجذور.

في البحث الذي قدمه الناقد محمود أمين العالم في هذا الموضوع أكد على أن هناك خصوصية للرواية العربية؛ يؤسس وجود مثل هذه الخصوصية في الرواية على أن هناك خصوصية للهوية العربية ذاتها، والهوية لدى العالم ليست معطى ثابتاً وجامداً، ولكنها معطى يتأثر بظروف الزمان والمكان، ومايقع في إطارهما من أحداث سياسية واقتصادية واجتماعية، ومايتصارع في داخلها من إرادات فردية وجماعية وبالتالي فيه معطى متغيّر ومفتوح وقابل للنمو والتجدد، بل إن شرط النمو والتجدد مرهون بدرجة الانفتاح والتفاعل والحوار مع هويّات الآخر المرتبطة بدورها بزمانه ومكانه!..

من هنا، حسب العالم وأبو النجا، فإن خصوصية الرواية العربية تتجلّى أوضح ما تكون في القضايا التي تبنّتها هذه الرواية، من مثل قضايا التحرر والاستقلال الوطني والقومي، ومن مثل قضايا العدل الاجتماعي وهموم الفرد في علاقته بالجماعة، كما تتجلى في أسلوب معالجتها لهذه القضايا، وقد تأثرت هذه الأساليب أيضاً بما جرى ويجري من حوار بين الثقافة العربية والرواية العربيّة مع ثقافات وروايات العالم من ناحية، ومن

رغبة في تأكيد خصوصية الرواية العربية من ناحية أخرى، تظهر في الاتكاء على أساليب السرد التراثية.

ثم بدأ الناقد ابراهيم فتحي بحثه في الموضوع المشار ذاته، أي في «خصوصية الرواية العربية»، بدأه بملاحظة الفروق بين الطريق الذي قطعه تطورّ الرواية الغربية، والطريق الذي سارت عليه الرواية العربيّة، وقد رأى أن الرواية في الغرب، إذا كانت قد بدأت في تأكيد الذات الفردية وخبراتها في مواجهة التقليد الجمعي، فإن الذات الفردية في الرواية العربية انبثقت تدريجياً من أجواء العلاقات العضوية، والجماعات المتآلفة، وقد تميّزت الرواية العربية في بدايتها بالسعي إلى مصالحة بين ذات فرديّة وقيم الجماعة ومعتقداتها المستمرة عبر قرون، وقد فرض هذا الانتقال التدريجي تجاور العالمَيْن «عالم الفرد وعالم الجماعة» حتى داخل الأسرة الواحدة، وحتى في صميم الحياة النفسية للفرد الواحد، وتحفل الرواية العربية منذ نشأتها بتصوير هذا التعدد في النماذج الفردية، فانبثاق الذات الفردية ظلّ متفاعلاً مع الجماعة، وماضيها المتصل أو المنقطع، كذلك ظلّ مرتبطاً من بداية نشأة الرواية بالبحث عن الذات القومية في مواجهة ما يُسمّى أحياناً بالاستعمار الأوروبي، وأحياناً بالحضارة الغربيّة.

ويتوقف ابراهيم فتحي عند ظاهرة الحداثة العربية، ليوضح، أيضاً، كيف تختلف عن مثيلتها في الغرب، فيقول- حسبما نقله عنه أبو النجا-: «الحداثة في الرواية العربية لم ترفض وجود الواقع، ولم تقف عند فهم ذاتي مغلق بالكامل، ولم تعتبر التاريخ كابوساً ينبغي الاستيقاظ منه، ولم تعتبر الذات، الشخصية حزمة من مدركات حسية متباينة لاتربطها إلا ذاكرة لايوثق بها، بل واصلت اعتبار الذات مشاركاً إيجابياً على نحو ما، يفسّر وينظم تركيب ما تتلقاه أي ذات موحدة يعيها الفرد مباشرة».

بعد البحث في فكرة «الخصوصية» كموضوع محوري في المؤتمر الأول للروايةتشعبت الأبحاث إلى قضايا الرواية الأخرى، أمثال: النشأة

والتكوين، نقص المركزية الروائية، الرواية العربية والتراث، رواية التحديث والحداثة، رواية السيرة الذاتية، الروايةوالتاريخ، رواية الصحراء، رواية السجن. الخ، وقد صال الباحثون وجالوا في موضوعاتهم هذه. فكان منهم الباحث العربي المغربي عبد الفتاح الحجمري، الذي تساءل: هل الرواية التاريخية هي التي تعتمد الحدث التاريخي كمرجعية للحدث الروائي؟. ثم هل توفّر بعض الروايات على أحداث تاريخية يكفي للقول بأنها روايات تاريخية؟. ثم: أليست كل الروايات بمعنى من المعاني، روايات تاريخية لمجرد أنها تحكي عن ذوات في أزمنة وأمكنة مفترضة؟ مؤرخة لمصائرها وإدراكها للقيم والعلاقات، لعلّ ما يمنح لهذا الفهم مبرره تمييز لابد منه بين «التاريخ» و«التاريخي»، يكاد التاريخ أن يكون منظومة من الأحداث والتمثلات متجهة نحو المستقبل وهذا.. في ظن الحجمري- ما يجعل المسافة بين الواقع القائم والواقع الممكن تماثل المسافة التي يختزلها سؤال الكتابة بين الحقيقة والاحتمال ممّا قد يدعو إلى تقديم فرضية تقود إلى القول: إنه ليست هناك أحداث ولكن فقط خطابات حول الأحداث وعليه ليست هناك حقيقة للعالم، ولكن، فقط، تأويلات للعالم!.

ثم يخلص (الحجمري) من هذه المقدمة إلى أنّ خصوصية الرواية التاريخية العربية لاتلفت النظر إلا من زاوية خاصيّتها النصية بعيداً عن أي طرح محتمل لعلاقة الرواية بالتاريخ، والاهتمام بدلاً من ذلك بتجليات التاريخي.

وإذ يعيد الحجمري، تساؤلاته: لماذا يلجأ الروائي العربي إلى التاريخ؟ ومتى يلجأ إليه؟ وماهي الرواية التي بالإمكان وصفها بالرواية التاريخية؟. يجيب فيما يراه أن التعامل مع التاريخ كمكوّن روائي لايعني اعتماد التاريخ كبديل للتخييل، وكأن الرواية التاريخية بتكامل مستويات البناء والتجنس لاتكمن في طبيعة الأحداث التي تعرض لها، بل في الطريقة التي تقدمها بها، وهذا يعني أن الرواية التاريخية لابد أن تكون ممتلكة

لخطاب يعتمد تجربة التخييل، ويقيم بالرغم من ذلك علاقة يريدها حقيقية مع التاريخ، فيغدو موضوع التخييل هو التاريخ، أي التاريخ الممتلك لموضوع، لمرجع، ولواقع مخدد. بهذا الأفق تقتضي كل رواية تاريخية وجود واقع تاريخي كامن وراء انتاج تخيلية هذه الرواية وتاريخيتها أيضاً. فما راهنت نظرية الرواية التاريخيّة عليه، هو أولاً وقبل كل شيء بحث وتعريف لاستاطيقا الماضي.

أما الأوراق الأخرى التي قدمها أصحابها في هذا المؤتمر، وهي: الرواية والتراث، الرواية والصحراء، رواية السجن. فلها مجال آخر.

***

قصيدة

«العدل يفرش ظله»

الشاعرة العربية المصرية ملك عبد العزيز من شواعر ستينات هذا القرن. اقترنت بأستاذها الناقد الكبير الدكتور محمد مندور غداة وجودها كطالبة في الجامعة.

قرأتُ لها من قبل مجموعتين شعريتين فحسب، ونقرأ لها الآن، معاً، هذه القصيدة الجديدة(٦) التي أهدتها: «إلى الصديق العزيز الراحل، المناضل الدكتور فؤاد مرسي في ذكراه الثامنة».

من بَعْدُ بعدكَ يا صديقْ
أرى الصداقة في العيون
أرى الحنانْ
من بعدُ بعدكَ ألتقي
في ناظريْه رؤى الأمانْ

وأرى التوافُقَ
لحْنَ موسيقا
تبارتْ نحوَهُ الأنغامُ
يحضنُّها اليَتامْ
من بعدُ بعدك يا صديقْ
أبثُّ وجعي وأوهامي
وأحلامي الغريقةْ
من بعدُ بعدك أجتلي
في وَحشةَ الأيام
في عينيَّه أنوار الحقيقةْ

من بعدُ بعدك
في طريق واحد نمشي
ونحلم بالوصولْ
ونرى مدائنَ حلْمنا
أملاً تحدّى المستحيلْ
لااليأس يُخنقُنا
ولانأسى على
ما ضاعَ من زمَنٍ عليلْ
لابدّ يوماً أن تَجيء
مدائنُ الأحلام
في الزمن الجميلْ
ونُعيدَ للإنسان عزتّهُ
ومأواه الظليلْ
العدلُ يفرشُ ظلّهُ

فوق المدائن والحقولْ
قفراً تركْت رِحابنا
وامتصت الصحراءُ
منْ دَمنا الرّحيقْ
البومُ والغربانُ حامَتْ
فوق مرتَعنا الأنيق
اليَوْمَ لاظلّ الغمامة
لا ، ولاظلّ النخيلْ
قَفْرٌ على قفرٍ
وزلزلةُ الأفولْ
مخنوقةُ الأصداء
صفراءُ الذّبولْ
يامَنْ يُعيدُ لنا الحنانَ
لناالأمانَ
لنا المَقيلْ
فا لَغَيظُ جفّفَ حلقَنَا
وتصوّح المَرْجُ الأثيلْ
تبدلَ الأزمان
تبدلُ الأكوان
لكنّ حلْمَ شبابِنا/ لايستحيلْ
لابدّ يوماً أن تجيء
مدائن الأحلام
في الزّمن الجميلْ

* * *

إحالات

١- سالم، فضل. مخلوقات مدهشة تتحدّى العلماء والدارسين مجلة العربي/ع٤٧٤/ أيار، مايو ١٩٩٨.
٢- الباش، حسن. العرس الفلسطيني. دار المبتدأ/ بيروت ١٩٩٢.
٣- انظر نموذجاً عن «الترويدة» في باب «نافذة على الوطن العربي» ضمن مجلة المعرفة /ع٤٢٣/ك١، ديسمبر/ ١٩٩٨ دمشق.
٤- عبد السلام، د. فاتح. عرض كتاب. ضمن مجلة دراسات عربية/ ع١١ و١٢/ أيلول وتشرين١ - ١٩٩٨ بيروت.
٥- استطلاع الكاتب العربي المصري (أبو المعاطي أبو النجا)، ضمن مجلة العربي/ ع٤٧٨/ ١٩٩٨.
٦- مجلة أدب ونقد /ع١٦٠/ك١- ديسمبر ١٩٩٨/ القاهرة.

* * *

كتـــاب الشـــهر

صحوة الكرة الأرضية

ميخائيـــل عيـــد

مذ وجد الانسان شرع يطرح الاسئلة، فكأنما غاية وجوده هي أن يسأل... والسؤال هو الحافز على المعرفة الأكبر وهو ابن المعرفة في آن فما من سؤال إلا وفيه شيء من المعرفة.. وقد قالت القدماء: «في السؤال نصف العلم»... وقد طرحت

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، آخر أعماله: «الجد بوجيل».

البشرية أسئلة لم تجد حتى اليوم اجوبة شافية عنها، ومن بين أصعبها سؤال: من نحن؟ وتفرعت الاسئلة.. وازدحمت المكتبات بالموسوعات وبالمجلدات الضخمة التي ضمت خلاصة عصارات أدمغة كبار الفلاسفة والعلماء والمبدعين.. وبقي السؤال هو السؤال الأساس..

يتكلم العلماء اليوم على ما سمي «الانفجار الكبير» وقد زعموا أن الطاقة، قبل تلك البلايين من السنين قد تحولت الى مادة... فهل كان البدء تحول الطاقة الى مادة؟ ألا يمكن أن يكون ثمة بدء آخر تحولت فيه المادة الى طاقة؟ هل ثمة من يجرؤ على النفي جازماً؟ أليس البدء هو ما ندعوه الأزل، والأزل لا بدء له... ألا نزعم أن النهاية هي الأبد الذي لا نهاية له... إننا نحلل أجزاء الكلي زماناً ومكاناً، وفي كل تجزئة يخسر الجزء مكوناً جوهرياً من مكونات العام الشامل، ومن هنا رأى كبار العلماء والفلاسفة أن المعرفة البشرية ستظل تتقدم لكنها ستظل نسبية... فالمعرفة المطلقة هي في الزمان المطلق المندمج في المكان المطلق... ولا وصول الى هناك... إن علومنا تقوم على التحليل، والمطلق لا يحلل، وهي تقوم على الوصف والمطلق الخالد لا يوصف... وفي الحدس أو ما يسمى التصوف التأملي، هناك في العمق يزعم الواصلون أن الاشياء تتوحد، أما حين يخرجون من العمق فيرونها تعود الى التبعثر، وحين يحاولون وصفها متحدة يفشلون. ويهتفون: ما رأيناه لا يوصف ولا يحد... ويصدقهم أناس ويسفههم أناس، وقد يتهمونهم بالجنون.. وكثيراً ما يضيق الحد الفاصل بين العبقرية والجنون... أو هذا ما يزعمه بعضهم... وتولد الاسئلة! وقد يكون أهمها تلك التي تلدها مراحل الانعطافات الكبرى على طريق التطور البشري.. فهل نحن على عتبة منعطف وجودي؟

كتاب «صحوة الكرة الأرضية» الذي وضعه بيتر راسل وترجمه الاستاذ عدنان حسن، الصادر عن وزارة الثقافة في دمشق حاملاً الرقم (٣٤) من سلسلة «العلوم» هو سعي الى الاجابة عن هذا السؤال، أو هو إلقاء الضوء على تفرعات السؤال. فالخبر اليقين عند جهينة كما يقال... وجهينة أخذت معها اليقين وذهبت الى حيث لا يرجع أحد..

يبدأ المولف كتابه بدعوة الى التأمل ويدعو القارئ الى مرافقته «في الاقدام على مغامرة كبيرة -مغامرة استكشاف الاحتمالات الممكنة للبشرية من منظور كوكب الأرض..» كما يدعوه الى «التبصر في مستقبلنا التطوري». ويدعونا الى

العودة الى الوراء «خارج نطاق هذا المكان وهذا الزمان». . وسترى أن «شيئاً إعجازياً قد يحدث على هذا الكوكب، هذه اللؤلؤة الزرقاء. فربما تكون البشرية على عتبة قفزة تطورية، قفزة قد تحدث في ومضة من ومضات الزمن التطوري، ومثل هذه القفزة لا تقع سوى مرة واحدة خلال بليون سنة. أما التغيرات المؤدية الى هذه القفزة فهي تحدث أمام أعيننا أو بالاحرى، إنها تحدث وراء أعيننا مباشرة- في عقولنا»(ص٣).

«إن الفلسفة وعلم النفس الغربيين لم يقدما سوى تبصرات قليلة في أعمال العقل». وكنت أشعر بأن «ثمة قدراً هائلاً من الحكمة الموصدة في الشرق، وبالأخص في التعاليم المختلفة المتعلقة بالتأمل». «لقد كان بإمكان البشرية أن تغير اتجاهها تغييراً بنّاء بدلاً من تغييره تغييراً هداماً»(ص٤).

«سوف يعتمد استقصاؤنا هذا على تبصرات وخبرات الكثير من الأفراد، من صوفيين ومرشدين دينيين الى علماء ورواد فضاء، مثلما سيعتمد على الابتكارات الحاصلة في كثير من المجالات المختلفة»(ص٥). ولا يمكن لأي «استقراء للمستقبل أن يكون معصوماً عن الخطأ». «إن هدفي تقديم رؤية متكاملة. فالمهم هو الصورة النهائية وليس التفاصيل بعينها». وأنا لا أريد منك «أن تصدقني، أريد أن أراك تفكر بالبدائل المستقبلية الايجابية». فالصورة التي يمتلكها «المجتمع عن ذاته يمكن أن تلعب دوراً حاسماً في تشكيل مستقبله»(ص٦).

عنوان الفصل الأول من الباب الأول هو «اللؤلؤة الزرقاء» والسؤال الأول فيه: «ما هو الوطن؟» ثم يتكلم المؤلف على تطور مفهوم الوطن وصولاً الى مفهوم الوطن الكوكب (ص١١). اذ ينقل قول ادغار ميتشل الذي نظر الى الأرض عن سطح القمر: «كان كوكباً جميلاً، متناسقاً، وديعاً، أزرق اللون، ذا سحب بيضاء، وهو ما يمنحك شعوراً عميقاً بالوطن، بالوجود، بالهوية. . . إنه الشعور الذي أفضل أن أسميه بالوعي الكروي اللحظي»(ص١٢). وقد أصبحت صورة الأرض من الفضاء «رمزاً روحياً لعصرنا». ومنظر الأرض من هناك يجعلنا ندرك «أن الكوكب برمته قد يكون كائناً حياً» ونحن كالبراغيث التي قضت حياتها على ظهر فيل(راجع ص١٣). وظلت تحسبه جماداً حتى ابتعدت عنه ونظرت اليه من بعد. . . «وقد بدأنا الآن نحدس بأن شيئاً ما بنفس ضخامة كوكب الأرض يمكن أن يكون عضوية حية أيضاً» وهل كان «من الممكن لخلية في أجسامنا أن تخمّن أن هذا

الجسم برمته هو بحد ذاته كائن حي؟»(ص١٤) «ان تعاقب الليل والنهار يمكن اعتباره بمثابة نبض الكوكب . .»(ص١٥) «ان الطريقة الاكثر اقناعاً لفهم كيمياء الكوكب وبيئته وحياته هي النظر الى الكوكب على أنه منظومة حية»(ص١٦) ويمكن الاستدلال «على الكيمياء الأساسية للغلاف الجوي من الفحص الأرضي لمختلف أمواج الاشعة تحت الحمراء وأمواج الضوء وأمواج الراديو المنبعثة من الكوكب»(ص١٧).

ثم ان تركيز «الغازات في جو الأرض يختلف بالملايين عن النسب التي تم التنبؤ بها بواسطة الكيمياء الفيزيائية» وقد بقي «التركيب الفعلي للغلاف الجوي» عند المستوى «الأمثل لاستمرار الحياة» ومن الفيروسات الى الحيتان ومن الطحالب الى اشجار السنديان والمحيطات والهواء تبدو مع سطح الأرض «جزءاً من منظومة عملاقة» تتحكم «بدرجة الحرارة وتركيب الهواء والبحر والتربة»(ص١٨).

والمحافظة «على الشروط المثلى للحياة تبرهن على خاصية تشترك بها كل المنظومات الحية وهي خاصية الاتزان البدني. .» والمثال عليها «محافظة جسم الانسان على درجة حرارة ثابتة تبلغ حوالي ٣٧ درجة مئوية. فهذه هي درجة الحرارة المثلى من أجل معظم العمليات الاستقلابية في الجسم»(ص١٩). والمجال المثالي للحياة هو «ما بين +١٥ و+٣٥ درجة مئوية. يبدو أن متوسط درجة حرارة غالبية سطح الارض قد بقي ضمن هذا المجال على مدى مئات الملايين من السنوات بالرغم من التبدلات القاسية في تركيب الغلاف الجوي والزيادة الهائلة في الحرارة المنبعثة من الشمس». وثمة ثبات في معدل كميات الملح في المحيطات، كما هو معروف «استقرار تركيز الأوكسجين في الغلاف الجوي على ٢١٪»(ص٢٠) وكمية الامونيا «في الغلاف الجوي» هي الكمية الضرورية وكذلك «وجود طبقة الاوزون في الغلاف الجوي العلوي»(راجع ص٢١) والجسم لا يبقى حياً نتيجة سلسلة من المصادفات بل «يتصرف بطريقة محكمة التنظيم ذات غرض محدد المعنى»(ص٢٢). وقد تبين أن مفهوم التغذية المرتدة «الذي جاء بالأصل من الهندسة يمكن تطبيقه على الظواهر الفيزيولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية»(ص٢٣). ونظرية «المنظومات العامة» ترى العالم «كسلسلة مترابطة من الطاقة والمادة» فلا شيء «يمكن فهمه بمعزل عن غيره» ويرى جيمس ميلر أن «كل المنظومات الحية تتكون من نُظيمات (منظومات فرعية)» تعالج المادة

وتطرحها أو تطرح الطاقة «او المعلومات أو مزائج من هذه كلها»(ص٢٤).

ثمة ميزة خاصة تميز المنظومات الحية هي «قدرة المنظومة الحية على المحافظة على درجة عالية من الانتظام الداخلي بالرغم من تغير البيئة بشكل مستمر»(ص٢٦).. ويرد سؤالان: هل تشبه البشرية «جهازاً عصبياً هائلاً-فهي دماغ الكرة الأرضية الذي نمثل فيه دور الخلايا العصبية الفردية؟ ام أننا نشبه «نوعاً من السرطان الكوكبي؟»(ص٢٧) لقد ظل كوكب الأرض «على قيد الحياة» فترة تزيد «على (٤٠٠٠) مليون سنة قبل وجود البشرية.. فهل جاءت الفوضى الى الكوكب مع البشر؟ «إن وجه الشبه مع السرطان لايمكن تجاهله»(ص٢٨). والبشرية «تهدد بتدمير النسيج الحيوي الذي استغرق خلقه آلاف ملايين السنوات». وعلينا أن نقوم بدورنا «كجزء من الدماغ الكوكبي فلا بد من وضع حد لسلوكنا المؤذي والوقوف في وجه النزعات السلبية» وعلينا أن «نبدل مواقفنا ازاء انفسنا والآخرين والكوكب ككل»(ص٢٩).

عنوان الفصل الثاني هو «التطور حتى الآن». «إن تطور الحياة» ليس سوى فصل من «فصول مسرحية كونية» فالسؤال الأكبر هو «كيف بدأ الكون؟ لا بل هل كانت له بداية؟».. إن النظرية الاكثر رواجاً وانتشاراً في الغرب «هي النموذج العلمي القائم على فكرة أن الكون قد بدأ بما يعرف باسم الانفجار الكبير»(ص٣٥) ولا تعرف العلوم الطبيعية شيئاً عما حدث قبله «وقد لا تعرف شيئاً الى الأبد». وعندئذ ظهر الزمان والمكان... «وكانت درجة حرارة الكون تزيد على ألف مليار درجة مئوية) لكي تتشكل الجسيمات الأولية، كالالكترونات والبروتونات والنيوترونات» وكان الكون «يتمدد بسرعة كبيرة، ولذلك كان يتبرد بسرعة أيضاً»(ص٣٦).

لقد دفعت قوة الانفجار «العناصر الثقيلة الى الفضاء» وعبر ملايين وملايين السنين «تكثفت انقاضها متحولة الى نجوم جديدة مكونة مع ذلك ذرات أكثر تعقيداً» ثم انفجرت هذه النجوم «مطلقة مادتها الى الفضاء» وكل خلية من أجسامنا قد مرت «في احد هذه الأفران النجمية العملية». وقبل أن تظهر امكانية ظهور الحياة «كان على الذرات أن تتحد لتشكل الجزيئات ذات التعقيد المتزايد»(ص٣٨) لكن «ما تزال كيفية بدء الحياة الفعلية مسألة خلاف على قدر كبير من الأهمية..»(ص٣٩) وقد تكون بذور الحياة «متوفرة على مستوى الكون تذروها الرياح بين النجوم بانتظار أن

تحط على الكواكب الخصيبة حالما يتم تشكلها». وقد تكون «الحياة ظاهرة واسعة الانتشار في كل مكان من الكون، وهي نتيجة طبيعية للتطور الكيميائي». وقد تكون «أولى المحيطات والأحواض الصخرية هي المسرح العام للخطوة التالية في الدراما التطورية»(ص٤١). فقد صارت «الجزيئات تنضم الى بعضها شيئاً فشيئاً على شكل زمر الى أن وصلت في النهاية الى مرحلة اصبحت فيها هذه الزمر وحدات متكاملة». وولدت أشكال الخلايا «منذ حوالي (٣,٥) بليون سنة»(ص٤٢). واتحد الأوكسجين الزائد «مكوناً طبقة الأوزون في الغلاف الجوي العلوي التي تمنع كثيراً من الضوء فوق البنفسجي من الوصول الى سطح كوكب الأرض». وتحولت البكتريا الى نباتات وحيوانات(ص٤٣).

«مع نشوء تشكيلة اكبر من الخلايا ظهرت بعض الخلايا القادرة على التغذي على أشكال الحياة الأخرى(ص٤٤). وبدأت الخلايا تتجمع مؤدية «إلى ظهور أولى المتعضيات عديدة الخلايا وهي الاسفنجيات البسيطة ثم قنديل البحر». وتوزعت الخلايا الوظائف «مما أعطى المتعضي، ككل، القدرة على الحياة فترة أطول من فترة حياة مكوناته»(ص٤٥).

«في غضون الـ ٥٠٠ مليون سنة الأخيرة خضع الدماغ لنمو انفجاري» من حيث نسبة وزن الدماغ الى وزن الجسم، والأهم من ذلك، هو أن قشرة الدماغ «اصبحت اسمك واضخم نسبياً» وهي مقر الوظائف العقلية الراقية..(ص٤٦) وما يزال الدماغ يتطور..(ص٤٧) ويرى بعض الباحثين أن النباتات «يمكن أن تمتلك نوعاً من الوعي»(ص٤٨). أما ظهور الوعي الاستبطاني فقد «ارتبط إلى حد ما بنشوء اللغة اللفظية..» اذ سمحت لنا بالتواصل «على نطاق اكثر اتساعاً واكثر كمالاً». ثم ابتكرت الكتابة اي «تخزين اللغة على شكل رموز»(ص٤٩) وصار بالامكان ايصال الخبرات «بالكلمات وبشتى الوسائل الاخرى»(ص٥٠).

في الفصل الثالث يتكلم المؤلف على «المراتب الخفية في التطور». فأول ما يلحظه الدارس «أن الكون ينطوي، في الوقت الحاضر، على خصائص لم يكن لها أثر في البداية. فبعيد الانفجار الكبير لم يكن يوجد سوى الطاقة. ومن هذه الطاقة نشأ شكل جديد تماماً للوجود هو المادة الفيزيائية». ثم «ظهر نظام جديد هو الحياة» ونشأ «عن المتعضيات الحية نظام جديد آخر هو الوعي الاستبطاني». وكل مرتبة من هذه المراتب «تمثل خطوة كبرى الى الامام»

تجلب معها «خواص ومميزات جديدة لم يكن بالإمكان التنبؤ بها من المراحل السابقة»(ص٥٣).

«من الواضح أن الوعي يختلف عن مجموعة الخلايا مثلما تختلف الحياة عن مجموعة الذرات. .» فالوعي «متأصل في الحياة على نحو كامن مع أنه ليس واضحاً» والحياة «متأصلة تماماً في المادة بشكل غير واضح»(ص٥٦).

والجزيء «ليس مجرد تجمع للذرات. .» و«خروج ذرة واحدة من مكانها يمكن أن يغير مواصفات وخصائص الجزيء تغييراً جذرياً» واجسامنا «هي تجمعات من الخلايا والاعضاء على درجة عالية من التنظيم»(ص٥٨). والتنظيم يطال «بنية المتعضي المعقد» الداخلية(ص٥٩). . أما في المجتمع البشري فتظهر «مجموعة من أشكال الاتصال بين الاشخاص. .» وصولاً الى «شبكات الاتصال الالكتروني(ص٦١). . . وقد تبين أن «النظام ينبع من الفوضى»(ص٦٤) فحين بدأ الأوكسجين يتراكم «في الغلاف الجوي حدث تغير كبير آخر في البيئة وحدثت أزمة أخرى، فكانت الأزمة هذه المرة هي التلوث والتسمم. أما الاستجابة لذلك فكانت نشوء الخلايا التي تتنفس الأوكسجين». والمجتمع اليوم «يمر ببعض الأزمات الكبرى». «ازدياد التدفق المتبادل للطاقة والمادة مصحوباً بارتفاع الانتروبي». ويتجلى ذلك في ازدياد الجريمة والفوضى. . فإما «الانهيار وإما التجاوز»(ص٦٩)

عنوان الفصل الرابع هو «الايقاع المتزايد للتطور» فقد «اصبحت كل ظاهرة جديدة منطلقاً آخر يستخدمه التطور في حركته الدؤوبة التي لاتستكين نحو مزيد من التعقيد». والارتقاءات الكبرى «في التطور لم تحدث بفواصل زمنية منتظمة»(ص٧١). . . ويبدو أن التسارع قد حدث «وفق سلسلة من الخطوات الفجائية»(ص٧٣). وثمة «سلسلة أخرى من الخطوات المتسارعة حدثت في الانتقال من المادة الى الحياة»(ص٧٤). والبشرية «تشرع في عملية لم تحدث في هذا الجزء من الكون على مدى أربع بلايين من السنوات»(ص٧٨) فالتطورات في سرعة الحركة والاتصال تدل على «أننا نمر بحقبة لم يسبق لها مثيل من التطور»(ص٧٩).

في الفصل الخامس يتكلم المؤلف على «مجتمعنا المتطور». فميدان الاختراق التطوري التالي «هو البشرية ذاتها»(ص٨١). وثمة ما يشير الى أنه «كلما كبر الشيء كان نموه أسرع. يعتبر عدد السكان مثالاً تقليدياً على ذلك»(ص٨٣)

وتوجد علاقة «رياضية بسيطة بين النسبة المئوية للنمو وزمن التضاعف»(ص٨٤). . . لكن الأرقام وحدها ليست كافية لاحداث قفزة تطورية كبرى» . . «إن العناصر تحتاج الاندماج فيما بينها وفق هيكل متماسك وتحتاج الى أن تكون ذات تفاعلات منظمة»(ص٨٨). وكما للخلية عُضيات «كذلك للمجتمع تنظيماته وبنيته . . » وقد اتجهت المجتمعات الحديثة «نحو درجة عالية من التخصص» . «ويمكن كذلك اعتبار الأوجه العديدة للمعرفة البشرية بمثابة وسائل لتنظيم خبرتنا بالعالم»(ص٨٩). ويحاول الفن «أن يقدم للوعي البشري الأنظمة الخفية للابداع»(ص٩٠). ومعالجة المعلومات «تنمو بسرعة بحيث أن زمن تضاعفها قد يصل الى ست سنوات» وقد اصبحت النشاط السائد(ص٩١). وصارت معالجة المعلومات تفوق «الصناعة من حيث العمالة»(ص٩٢). والخطوة الكبرى الأولى «نحو التواصل قد أتت مع نشوء اللغة البشرية» والقفزة الكبيرة الثانية «أتت مع اختراع الكتابة منذ حوالي (١٠) آلاف سنة» ثم جاء الاتصال الهاتفي. . الخ(ص٩٤) ويوصف «التقدم الحاصل في تكنولوجيا الكومبيوتر بمصطلح «الاجيال»»(ص٩٧). ويرى كتاب الخيال العلمي «أن الكومبيوترات سوف تكون من الذكاء بحيث أنها ستهيمن على البشرية في النهاية. . »(ص٩٨).

«عندما تصبح القدرات على الاتصال عبر العالم متزايدة التعقيد، فإن المجتمع يبدأ بالظهور اكثر تشبهاً بالجهاز العصبي الكوكبي. إن الدماغ العالمي يخضع الآن للتحريض»(ص٩٩). والحلم «بتحول العالم الى «قرية عالمية» يتحقق سريعاً». لقد تقلص كوكب الأرض كثيراً. . . والاندماج العالمي في ازدياد «كذلك فإن تعقيد هذا الاندماج هو في ازدياد أيضاً»(ص١٠٠) «إن التغيرات التي ستأتي ستكون من الكبر بحيث أن تأثيرها الكامل قد يكون أبعد من قدرتنا على التخيل»(ص١٠١).

عنوان الفصل السادس هو «نشوء العضوية الاجتماعية العليا» فمع تنوع الكائنات البشرية، واستقرار تعدادها على الرقم الحرج (١٠^١٠) «والبيئة التنظيمية المعقدة الموازية لما يلاحظ في كافة المنظومات الحية الأخرى، وقدرة الدماغ البشري على الاتصال ومعالجة المعلومات. . » يبدو ان المجتمع صار مستوفياً الشروط الأولية «اللازمة لنشوء مستوى تطوري جديد». وقد يندمج البشر على «شكل عضوية اجتماعية عليا عالمية»(ص١٠٣). والاقطار الكبيرة «قد تبدو اكثر

شبيهاً بالعضويات العليا من حيث أنها يمكن أن تقوم بوظيفتها كوحدات مستقلة»(ص١٠٤). والاتصال اليوم يمثل «عملية ربط للعقول»(ص١٠٧). وثمة امكانية «نشوء شيء ما أبعد حتى من مجرد الوعي الكوكبي الواحد أو العقل الخارق-أي نشوء مستوى جديد تماماً من التطور مختلف عن الوعي مثلما أن الوعي مختلف عن الحياة ومثلما أن الحياة مختلفة عن المادة»(ص١٠٩). «إن فكرة الظاهرة الجمعية المتولدة عن نشاط مجمل وعينا الفردي قد تبدو غريبة قليلاً. فكم من حالات الوعي الفردي المستقل يمكنها أن تخلق ظاهرة كوكبية واحدة؟»

ما يمكن قوله هو «أن وعي كل كائن بشري فردي مرتبط بشكل ما بالتفاعل الاندماجي العالي التعقيد لبلايين الخلايا الحية في الدماغ». لكن الخبرة الواعية «بحد ذاتها لا ترتبط بالتجمعات الصغيرة للخلايا بل بالانماط الكلية للنشاط، أي بترابط المبادلات المعلوماتية الكثيرة التي تحدث باستمرار في الدماغ. بطريقة مشابهة سوف ينشأ هذا الحقل الكوكبي من التفاعل الاندماجي لبلايين الكائنات الواعية التي تشكل البشرية»(ص١١٠). . وقد يحدث هذا التحول «في فترات حياتنا. وقد نكون على وشك أن نشهد قطيعة مع الانماط التاريخية. .» «إننا نجد أنفسنا في نوع من «منطقة الشفق» او (الفجر الكاذب) فلا نحن هذا الشيء ولا ذاك» وهذا هو «الطور المميز للتحولات التطورية»(ص١١١).

ان الحدود الفاصلة «بين المستويات التطورية الكبرى «ليست واضحة بالضرورة». . وفي نقطة الاتصال «بين الطاقة والمادة» نعثر على «ما يسمى بالجسيمات الاولية كالالكترونات والبروتونات» وهي تسلك أحياناً سلوك «الجسيمات» وفي أحوال أخرى «تسلك سلوك الأمواج -وهذا هو التناقض الظاهري الذي حاول كثير من الفيزيائيين حله». . لكن يمكن النظر الى الجسيم على أنه «يقف على الخط الفاصل بين الطاقة والمادة، فهو مادة ناشئة عن الطاقة، إنه مرحلة انتقالية، مرحلة منتصف الطريق». «ثمة منطقة شفق مشابهة بين الحياة والوعي الاستبطاني»(ص١١٢).

«إن القول بأن البشرية تقع في منطقة الشفق لا يعني أن نشوء المستوى التالي أمر حتمي. إذ إن فترات الانتقال تكون محفوفة بالخطر». . . كما يبدو «مجتمعنا اليوم»(ص١١٤) «ومع ذلك فإن هذه الأخطار بقيامها بدور الحافزات التطورية قد تكون هي المطلوب لدفعنا نحو مستوى اكثر رقياً»(ص١١٥). فعند مستويات «معينة

من التعقيد تنشأ مستويات جديدة من التطور ذات صفات مختلفة تماماً عما جاء من قبلها»(ص١١٦). ونحن «نعيش فترة من التاريخ البشري هي الاكثر درامية وحسماً حتى الان»(ص١١٧).

يبدأ الباب الثاني من الكتاب بالكلام على «التطور الباطني» «فلكوننا غير قادرين على فهم تعقيد المجتمع الذي صرنا إليه، نبدو عاجزين عن توجيهه في الاتجاه الذي نرغب أن يسير فيه»(ص١٢١). «إن التآزر لاينطوي ضمناً على أي قسر أو كبت للحرية، كما أنه لا يتم خلقه بجهد متعمد». والتآزر يُستخدم «بمعنى الكائن الكلي الاكبر من مجموع أجزائه»(ص١٢٢). ولولا التآزر دفعة واحدة فإن العضوية تموت». والمجتمع البشري اليوم «في حالة من التآزر المتدني نسبياً»(ص١٢٣). إن «اكثر التغيرات حسماً سوف تحدث في حقل الوعي البشري، ووعي الذات على وجه الخصوص»(ص١٢٤).

عنوان الفصل السابع «الأنا المغلف بالجلد» ويتكلم المؤلف فيه على «النماذج الارشادية» التي «تتحول الى عقيدة» وحين تأتي ظواهر لا تطبق على النموذج «لا يعود بالامكان تجاهلها»(ص١٢٩). ومن النادر أن «ينظر الى الاحداث بحيادية»(ص١٣٤) وكل واحد من الناس «يدعم هويته بجماعة معينة»(ص١٣٥). وجوهر التآزر «هو أن تكون أهداف الفرد مساندة لأهداف الجماعة»(ص١٣٧) وقد يتناقض الحفاظ على الهوية مع «مصالح الناس الآخرين ومصالح الجماعة ككل»(ص١٣٨).

«إن التمييز بين الذات والعالم يؤدي في نهاية المطاف الى اسلوب الحياة المعروف باسم «أنت أو أنا» على الصعيدين «الشخصي والقومي» «ويبقي العلماء أبحاثهم طي الكتمان، لكي يكون لهم قصب السبق الى النشر. وتظل البيوت الفاخرة فارغة، في حين يوجد ناس بلا مأوى، لأن هذا الوضع يخدم مصلحة المالكين. ويتقاتل الكاثوليك والبروتستانت، لأنهم لا يقدرون على العيش معاً. وتتصارع الأمم على موارد الثروة، لأنها لا تقدر على تقاسمها. وتحتكر البلدان الغنية الحبوب، بينما البلدان الأخرى تعاني المجاعة، لأن هذا لمصلحتها الحقيقية وضد مصالح المجتمع ككل»(ص١٤١). اننا نتلف الغابات «العملاقة مزيلين بذلك المصدر الأول للأوكسجين بالنسبة لكوكب الارض»(ص١٤٤).

«إن المشكلة الحقيقية لا تكمن في القيود الفيزيائية المفروضة من العالم

الخارجي، بل في القيود الموجودة في عقولنا»(ص١٤٥). وكي نتجنب حدوث كارثة ينبغي حدوث تغيرات كبرى واساسية «في الطريقة التي نرتبط بموجبها بذواتنا وأجسامنا والأشياء المحيطة بنا، انها تغيرات في حاجاتنا، في متطلباتنا من الآخرين ومن كوكبنا، وتغيرات في فهمنا وتقييمنا للعالم». والمطلوب هو نظرة «عالمية جديدة-نظرة كلية لا استغلالية وسليمة من الناحية الايكولوجية»(ص١٤٦). إننا اكثر «من مجرد عضويات بيولوجية مغلفة بالجلد. فنحن أيضاً غير محدودين، نشكل جزءاً من مجموع اكبر متحد مع بقية الكون»(ص١٤٧).

عنوان الفصل الثامن هو «بحثاً عن الوحدة»... وهنا يؤكد المؤلف أن البحث عن الذات الضمنية «الجوهر الحقيقي لهوياتنا، وقد شغل اهتمام البشر في كافة انحاء العالم على مدى آلاف السنوات»(ص١٥٠). وجوهر هذه الذات كما جاء في (الماندوكيا اوبانيشاد) «إنها ليست ادراكاً خارجياً، إنها ليست ادراكاً داخلياً، ولا هي توقف مفاجئ عن الادراك، هي ليست معرفة، هي ليست جهلاً ولا هي الفطنة ذاتها. لا يمكن رؤيتها ولا فهمها، لا يمكن اعطاؤها حدوداً، لا يمكن وصفها، فهي فيما وراء الفكر، لا يمكن تعريفها، لا يمكن معرفتها إلا من خلال صيرورتها». ويقول النص الصيني القديم: «الطاو الذي يمكن وصفه ليس بالطاو الخالد». ويقول افلوطين: «إن الانسان كما هو الآن قد كف عن أن يكون الكل. ولكن عندما يكف عن أن يكون فرداً، فإنه يرفع نفسه، مرة أخرى، ويخترق العالم بأسره»(ص١٥٤). والعقيدة المشتركة بين الديانات هي: «إننا في جوهرنا متحدون»(ص١٥٥). اننا جميعاً من نفس الجوهر الفيزيائي»(ص١٥٨). ولا توجد «سوى اشكال للطاقة تؤدي الى خلق مظاهر للجسيمات المستقلة». وكل جزء من الكون «يحتوي مجمل الكون المشمول في داخله»(ص١٦٠)... إن الكون سكون واحد لا يتجزأ» فالاجزاء المستقلة «لا تمتلك موضعاً أساسياً» ويمكن اعتبار الجسيم «نسقاً موجياً لا محدوداً ينتشر نحو الخارج في كل الاتجاهات عبر الكون»(ص١٦١). وتمتزج نظرات الفيزيائيين بتعاليم الصوفيين». والفيزياء تقوم «باكتشاف الفلسفة الأبدية» «إن المتصوفين والرؤيائيين ربما يكونون بطريقة أخرى، هم البشر الذين توصلوا الى المعرفة المباشرة لطبيعة الحقيقة»(ص١٦٢).

«إن الذات المحضة هي موجودة حتماً، ولكننا في معظمنا «غافلون» عنها»(ص١٦٣). يقول الشاعر وليام بليك: «لو كانت أبواب الادراك الحسي نظيفة

لكان كل شيء يبدو للانسان كما هو، لا نهائياً. لأن الانسان هو الذي حبس نفسه حتى صار يرى كل الاشياء من خلال شقوق ضيقة»(ص١٦٤). إن الفرد «هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة» وهو ليس «معزولاً عن البيئة بأكثر من انعزال الخلية في الجسم عن المتعضي البشري»(ص١٦٥).

إن التخلي «عن فكرة أن الأرض هي مركز الكون، والتخلي عن الحركة الدائرية قد أدبا الى ولادة نموذج إرشادي جديد ونظرة عالمية مختلفة جذرياً»(ص١٦٨). «إن الظاهرة الوحيدة التي تتحدى النموذج المغلف بالجلد هي الخبرة الشخصية باللا محدودية وبالتوحد مع بقية الخليقة». وقد أحس بعض الناس أنهم وحيدون ثم أدركوا أنهم «هم أنفسهم والعالم يمثلون كلاً واحداً». ولكي يبدأ التحول الحقيقي في الهوية «يجب مراكمة الشذوذات إلى أن يتم الوصول إلى نقطة لا يعود عندها بالامكان الدفاع عن الهوية القديمة المتمحورة حول الأنا وتبدأ عندها بفقدان وضعها الشرعي». وقد يرفض النموذج الارشادي القديم كما حدث «مع الثورة الكوبرنيكية» أو قد «يتم ادخال النموذج القديم في النموذج الجديد، وهذا ما حدث مع ثورة اينشتاين في الفيزياء حيث بقيت قوانين نيوتن في الحركة(ص١٧١).

ويبقى الاحساس بالذات الفردية «ضرورياً من أجل التفاعل الاجتماعي والتواصل وتطوير الذات. فتدمير الأنا سيكون استبعاداً «المحرك العالم». وسوف يتم اختزالنا الى كائنات نباتية لا هدف لها»(ص١٧٢). ومع إدراك الفردية يكون «الادراك الحقيقي للوحدة مع بقية الخليقة. فالتوحد والاستقلالية يصبحان منظورين مختلفين للهوية»(ص١٧٣). ثم يأتي التفتح الذاتي للقلب» ويأتي الحب «العفوي لكل المخلوقات والاشياء». . لكن «تجربة الالفة الحقيقية نادراً ما تشمل اكثر من عدة أفراد قلائل»(ص١٧٤). . . «إن شجرة الفكر الجميلة التي لا تعرف ازدواجية تحمل زهرة وثمرة الحنو، واسمها خدمة الآخرين». وقد زعم الكثير من التعاليم البوذية أن «الكائن المتنور لا يستكين حتى يشهد تنوّر كل الكائنات»(ص١٧٥).

«في داخل كل فرد بعينه نجد أن نفس المعلومات الوراثية محتواة فعلاً في كل خلية مفردة». وهذا يحدد «الطريقة التي تؤدي بها الخلية المفردة وظائفها» ويؤمن «العنصر الأساسي للبرمجة المشتركة التي تربط الخلايا الفردية بالعضوية ككل». وتصبح الخلية سرطانية اذا اضطربت «الشيفرة الوراثية» أو تشوشت(ص١٧٦) أو قد ينتج الجسم «خلية ناقصة». والسرطان ينتشر سريعاً في «الامم الغربية الاكثر

رقياً»(ص١٧٧). وكي نصد هذا الاتجاه الخبيث نحتاج لأن يُعاد «ربطنا بالنظام ككل من خلال خبرتنا بتوحدنا مع العالم». «إن ما نحتاجه هو التجدد الروحي، التحول الشامل في الوعي على امتداد المسارات التي عرفها الصوفيون العظام ودهاتنة الفلسفة الخالدة»(ص١٧٨). «إن الحركة نحو متعض اجتماعي أعلى والدافع الملح لمعرفة الوحدة الداخلية هما مظهران معاصران لنفس العملية الواحدة–اندفاع التطور نحو درجات أرقى من الكمال»(ص١٧٩) . .

«النهضة الروحية» هي عنوان الفصل العاشر. . اذ ثمة من «يمتلكون إحساساً بوحدة كل شيء وأن الكون ذاته حي». وهؤلاء «هادئون ومتوازنون ومندمجون في مجتمعهم» ولديهم خاصية «تحقيق الذات». وأحساسهم قوي «بالتماثل مع البشرية»(ص١٨٢) . . والنواة «الاساسية لكل الأديان الكبرى هي خبرة التوحد مع الخليقة»(ص١٨٣). وقد عبر كل واحد من معلمي الانسانية «عن هذه الخبرة التوحيدية الاساسية» ومع رحيل المعلم تبدأ تعاليمه تتعرض للتشويه. . «وهذا شيء حتمي، إنه المكافئ للانتروبي في حقل المعرفة» وتشوه «بفعل التقادم والتناقل»(ص١٨٤). . «إن ما تحتاجه البشرية بإلحاح اليوم هو الوسائل لتحقيق انتقال شامل في الوعي»(ص١٨٥). . . لكن العقل الغربي «هو من النشاط والتوتر بحيث لايصلح للسكينة المؤدية الى التأمل الصامت»(ص١٨٧). وبالاقتران «بين الغرب والشرق ستحدث ولادة فرع جديد من المعرفة هو الحقل الذي يمكن أن نطلق عليه اسم التكنولوجيا النفسية». . وسيكون تطبيقاً للتقنيات بهدف تحسين وظائف العقل ورفع جودة الخبرة وسوية الوعي»(ص١٩١). ومن المحتمل «أن نرى التكنولوجيا النفسية وقد أصبحت مجالاً كبيراً للاستكشاف العلمي يجلب معه ابتكارات لم تتخيلها حتى الآن». . ولو انفق من المال والقوة والوقت والتفكير «لتسهيل الحالات الراقية من الوعي» بقدر ما انفق على «سباق التسلح لما كانت هناك حاجة لسباق التسلح ذاته»(ص١٩٤).

«اننا، جميعاً، نمتلك امكانيات تفوق تلك الامكانيات التي نستخدمها الآن، وربما كانت تفوق ما نحلم به حتى

«إن البشرية والبيئة هما منظومة واحدة»،

ونحن نسيء استخدام ذواتنا والاشياء المحيطة بنا. . «إن البشرية يمكن أن تتغير نحو الأفضل»(ص١٩٥). ولو أن «كل شخص في العالم يمتلك خبرات عن

الحب والوحدة، لما كان من الممكن أن يفشل العالم في أن يصبح عالماً سعيداً ومسالماً»(ص١٩٩)... لكن بعض علماء الاجتماع يرى ان «توجه الكثير من الناس نحو الارتقاء الباطني يكون معادياً للمجتمع»(ص٢٠٠). ولا ينبغي أن نتوقع من الذين «يسيرون على الطريق» أن يتصرفوا «كما لو أنهم وصلوا الى الهدف»(ص٢٠٢).

عنوان الفصل الحادي عشر هو «على العتبة» وهنا يقر المؤلف بأن «تطوير الوعي في الوقت الحالي ليس بذلك الهم البشري الواسع»(ص٢٠٥). لكن «تنبؤاتنا الخيالية» يجب أن تكون أبعد مما هو محتمل»(ص٢٠٨)... إن تطور الوعي البشري سيصبح «المجال المهيمن على النشاط البشري، وسنكون قد انتقلنا من عصر المعلومات الى عصر الوعي»(ص٢١١).

لا ينبغي للامم الاقل تطوراً «أن تستغرق وقتاً طويلاً للانتقال الى العصر الصناعي لتعبر منه الى عصر المعلومات مثلما استغرق هذا الامر في الغرب». وعلى هذه الامم «أن تنتقل الى عصر الوعي بأسرع من ذلك كثيراً»(ص٢١٢). والتنوير «يتصف بالعدوى بشكل أو بآخر»(ص٢١٥) والكوكب «سوف يطن بتأثيرات التأمل. وكلما كان المرء أكثر توافقاً مع هذا الطنين كانت نوعية التأمل اكثر عمقاً»(ص٢١٧).

«يقول المتصوف والمعلم الروسي جورجس غورجييف إن مجرد وجود مئة شخص متنورين تنوراً تاماً سيكون كافياً لتغيير العالم»(ص٢٢٢). فالقائم بالتأمل «لن يرفع سوية وعيه فحسب، بل ستكون له أيضاً تأثيرات مشابهة، مهما تكن طفيفة، على أشخاص آخرين». ومعظم الابحاث «التي أجريت على هذا الموضوع كانت تميل الى دعم هذه الفرضية»(٢٢٤). لقد حرفت تعاليم المعلمين، أي إن «الحكمة قد اعيد امتصاصها من قبل المستوى السائد من الجهل الروحي». اما اليوم وبالاقتران الممكن «بين العلم والتصوف ونمو اساليب ذات فعالية عالية لنشر الحكمة الروحية»... قد نشهد «ظهور مجتمع حقيقي عالي التآزر-عضوية اجتماعية عليا سليمة»(ص٢٢٦).

عنوان الفصل الثاني عشر هو «نحو مجتمع عالي التآزر». والسؤال هنا هو «كيف سيكون شكل الحياة فيما لو انجزنا القفزة التطورية نحو مجتمع عالي التآزر؟» وما يلحظه المؤلف «أن البشرية ككل هي التي ستقوم بهذه النقلة»(ص٢٢٧). «إن

«قوانين» الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع هي التي سوف تتغير جذرياً» وسوف تكون «مختلفة عن «القوانين» الراهنة مثلما يختلف سلوك البخار عن سلوك الماء» ويكمن «جوهر التآزر العالي في أن أهداف الفرد تكون منسجمة مع حاجات النظام ككل»(ص٢٢٩). وسوف تبدأ البشرية تعيش «في انسجام مع ذاتها ومع بيئتها»(ص٢٢٩)... والوعي الأرقى سيؤدي «الى مجتمع تكون فيه القيم الروحية جزءاً من الحياة معترفاً به على نحو شامل» ومع ذلك «لن نصبح جميعاً متشابهين سواء في السلوك أم في الحاجات» وسيتمتع الناس «بحرية اكبر في التعبير عن فرديتهم»(ص٢٣٠). والتآزر الاجتماعي «لن يتضمن أي شكل من أشكال الحكومة العالمية الشمولية (التوتاليتارية)»(ص٢٣١) وعلينا «أن نتعلم الاقتناع بما نمتلكه» والتوجه الى «الاستهلاك المقنن»(ص٢٣٢) ومن الطبيعي «أننا سنكف عن استهلاك المنتجات والخدمات التي لسنا بحاجة اليها فعلاً»(ص٢٣٣). «إن الاستهلاك المادي يمكن أن يبدأ بالتناقص بدون أي ضياع في الاكتفاء الانساني»(ص٢٣٤). والكثير «من الوقت الزائد المتوفر يمكن قضاؤه أيضاً في التعليم» بمعناه الاوسع «المتمثل في الكشف عن الطاقات الكامنة». «إن النمو المستمر وانكشاف القدرات الفطرية الكامنة التي لا تنضب، سوف يصبحان هما القاعدة بدلاً من أن يكونا استثناء». ولن يُنظر الى التقدم التكنولوجي «كتهديد لنوعية الحياة بل كمحرر»(ص٢٣٦). وستكون الصحة هي التمام «فالشفاء يعني الاكمال، والشخص الكامل هو شخص مقدس-ناضج روحياً، أي أنه شخص متنور»(ص٢٣٧).

صار معروفاً أن «الاجهاد هو المسؤول، الى هذا الحد أو ذاك، عن معظم العلل الجسدية منها والعقلية على حد سواء». وبانتقال الهوية «إلى الذات المحضة، سيكون قد أزيل عامل كبير من عوامل الاجهاد». وستقل «المشاكل الصحية التي هي من صنع الانسان».. مثل التلوث والاستغلال وغيرهما(ص٢٣٨) وبعض الناس يحرضون سرطان الجلد «لكي يبدو لون بشرتهم برونزياً». في حين يجب «أن نضاعف من حرصنا على ذواتنا»(ص٢٣٩).

اما المظهر الذي يشير الى «التحول نحو التآزر العالي» فهو ازدياد الظواهر الخارقة كالتخاطر والاستبصار والتنبؤ بوقوع الاحداث أو ما تعرف مجتمعة باسم الادراك فوق الحسي» وهي ظواهر لم يتوصل أحد الى «تفسير مقنع» لكيفية

حدوثها. وقد يُظن أنها «من صفات النخبة القليلة جداً»(ص٢٤٨). لكننا جميعاً يمكن ان نمـتلك هذه الملكات بشكل كـامن في داخلنا»(ص٢٤٩). إن (بوغاسوتراس) الذي يعتبر حجر الأساس لفلسفة اليوغا «يصف اثنتين وخمسين من هذه القدرات التي تتدرج من التخاطر والاستبصار الى اللا مرئية والسباحة في الهواء والمشي على الماء والتواجد في مكانين بآن واحد». وانتم «ستكونون قادرين على فعل كل هذه الاشياء واكثر»(ص٢٥٠). ويبقى العلم الطبيعي «عاجزاً عن تفسير كـيفـيـة حـدوث مـثل هذه الظواهر». ومع ذلك «فإن المسـتـقـبـل ليس مـحـدداً بعد»(ص٢٥١).

الفصل الثالث عشر عنوانه «اختيار المستقبل» ويستهله المؤلف بالقول «إن نقص الوقت هو اكبر نقص (نعـاني منه) في عـصرنا» وهو يرى ان الصـورة التي نحملها عن المستقبل تلعب دوراً في مساعدة هذا المستقبل على التشكل» وعندما «يصبح المجتمع يائساً من مستقبله، يبدو أنه يبدع مزيداً من الحكايات حول يوم الحساب لتعزيز نزعته الذهنية القاتمة»(ص٢٥٣) والخبرات السلبية «أو التدميرية أو العدوانية سيكون لها تأثير سلبي أو تدميري أو عدواني على وعينا». ونحن نلوث عقولنا «وهذا التلوث العقلي يمكن أن يؤثر على حياتنا بشكل جذري، مثلما يؤثر التلوث الجسدي، إن لم يكن اكثر»(ص٢٥٤). واذا اكتسبنا ارادة قوية على العيش استطعنا ان نتغلب على الامراض(راجع ص ٢٥٦).

«إن امتلاك صورة ايجابية عن المستقبل لا يعني أننا يجب أن نحشو عقولنا بتفاؤلية ساذجة ونستكين على أمل أننا سوف نكون بخير»(ص٢٥٨) فالمشاكل الراهنة ستصبح «اكثر سوءاً على نحو مضطرد». واذا تكيفت «البشرية بشكل ناجح مع الأزمات، فإنها ستقوم بقفزة سريعة إلى مستوى من التنظيم اكثر رقياً. ولكنها اذا فشلت في التكيف، فقد تتعرض للانتكاس وتنهار تماماً، اذا كانت الازمات حادة بما فيه الكفاية» واذا «لم نقم بخلق التحول فقد تمر آلاف السنوات قبل أن تعيد البشرية وقوفها على العتبة». واذا محونا ذواتنا «فقد تمضي ملايين السنوات قبل أن ينشأ نوع آخر يمتلك نفس الامكانيات. وقد لا يحدث ذلك ابداً على سطح هذا الكوكب»(ص٢٥٩).

قد نكون وصلنا «الى الاختبار النهائي لقابليتنا للحياة من أجل مزيد من التطور». وليس امامنا «دهور من الزمن لكي نجرب فيها».. واذا فشلنا «فمن

المحتمل أننا سوف يكون مصيرنا الاستبعاد كطريق تطوري مسدود، لتجربة لم تنجح»(ص٢٦٠). ولن نكون «أول نوع يصبح منقرضاً بسبب فشله في التكيف». والطبيعة الأم «لن تنزعج كثيراً إذا لم نفِ بذلك»(ص٢٦١).

عنوان الفصل الرابع عشر هو «ماوراء الغايات» وفيه كلام على اطلاق الاقمار الصناعية والمسابر الى الفضاء وكلام على الكواكب والنجوم والمذنبات.. ثم يتكلم على احتمال العثور على «كائنات» كوكبية خارج هذه المجموعة «اي على مخلوقات واعية متطورة تبحث أيضاً عن الاتصال بغيرها»(من ص ٢٦٣ الى ص٢٦٦). واذا «شبهنا المجرة بكاملها بذرة واحدة، فان ما يرصده علماء الفلك إنما يذكرنا بالطريقة التي تتجمع بها الذرات الى بعضها لتشكل الجزيئات البسيطة، والتي تتجمع بدورها لتشكل جزيئات كبيرة معقدة»(ص٢٧٠) ولو «كانت نسبة كتلتي الالكترون والبروتون مختلفة عما هي عليه بمقدار واحد بالمئة، لكان من المستحيل أن تتشكل الجزيئات المعقدة»(ص٢٧١).

وكان «ثمة إمكانية لأن ينهار الكون على نفسه في نوع من «الانهيار الكبير» فهل تكون هذه هي النهاية؟ أم أن ذلك سيكون نهاية دورة واحدة من دورات الكون؟»(ص٢٧٢).

«إن صانع النجوم، صاحب القدرة المظلمة والذكاء المشرق يكون قد وجد التحقق الكامل للرغبة في الروعة الملموسة لمخلوقه وتمت ولادة الكون المطلق بأقصى درجات الغرابة، بالروح المطلقة ذاتها التي وجدت بها كل العصور واحتوت فيها كل الوجود»(ص٢٧٣).

وهذا الكلام لا يقبل السؤال: كيف؟ فالكلام على ولادة المطلق يعني أنه غير قديم.. وهذه مسألة حيرت البشرية ولا تزال.

* * *